الإسلام و التنمية المستدامة

تأصيل في ضوء الفقه وأصوله

الكتاب : الإسلام و التنمية المستدامة

المؤلف : د. مصطفى عطية جمعة

الطبعة الأولى : القاهرة ٢٠١٧

رقم الإيداع : ٩١٨٥ / ٢٠١٦

الترقيم الدولي : I.S.B.N : 978 - 977 - 493 - 253 - 3

الناشر

شمس للنشر و الإعلام

٩٥٥٩ ش طارق أبو النور. الهضبة الوسطى. المقطم. القاهرة

ت فاكس : ٢٧٢٢٣٨٠٠٤ (٠٢) ، ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)

www.shams-group.net

تصميم الغلاف : ياسمين عكاشة

حقوق الطبع والنشر محفوظة

لا يسمح بطبع أو نسخ أو تصوير أو تسجيل

أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت

إلا بعد الحصول على موافقة كتابية من الناشر

شمس
للنشر والإعلام

الإسلام و التنمية المستدامة

تأصيل في ضوء الفقه وأصوله

د. مصطفى عطية جمعة

إهداء

إلى والدي رحمه اللّه

وإلى والدتي حفظها اللّه

قال تعالى:

﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾

محتويات الكتاب

مقدمة

يشكِّل فهم الفروض - عينية وكفائية - وسُبل تطبيقها ، المحور الأساس في هذا البحث، لأنها تمثل المنطلق الأصولي الذي تمَّ البناء عليه في فصوله، واتخذت من رؤاها منطلقات لرؤية الواقع الإسلامي المعاصر ، ومحاولة الخروج من المآزق العديدة التي تواجهه ، وهي مآزق تتصل بالوجود الحضاري للأمة ، ومشكلات التنمية والتقدم والاضطلاع بمهام الاستخلاف الإنساني، وقد يتوهم البعض أن هذا الأمر من باب الترف العقلي، فما يعنينا هو الجوانب التطبيقية والعملية من الفقه، وهذا ظن خاطئ، فمن الأهمية بمكان أن يكون للمسلم - البسيط والمثقف والعالم - مرجعية أصولية كبرى، تنظِّم تفكيره، وتحدِّد بوصلته في الحياة، وهذا أيضًا ما يجب لصانع القرار - سياسيًا واجتماعيًا واستراتيجيًا وثقافيًا - أن يعيه ، حتى توضع خططه على مبادئ إسلامية راسخة لبناء النهضة القادمة في الأمة الإسلامية، بعيدًا عن الرؤى المجتزئة، والشذرات المتناثرة، التي قد تجيب عن أسئلة جزئية ، وتظل الأسئلة الكُلية عن الكون والحياة والحضارة دون إجابات واضحة، تربط المسلم بدينه وعالمه وآخرته.

إذا كان المجتمع الغربي يعد الفلسفة أساسًا لنهضته ، ويعود مفكروه دائمًا إلى الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو ، وما بعدها من مذاهب فلسفية ؛ فذلك لأنها تشكِّل الأصول الفكرية لهذه الحضارة التي انطلقت منها في كثير من مبادئها وتشريعاتها ، وسعت إلى تصديرها إلى مختلف الدول ، وهو تصدير للنموذج ، بمعنى تكراره، فكأن الغرب يعيد استنساخ ذاته، بعدما فرغت حقبة الاحتلال التي كانت تحت شعار الاستعمار ونشر الديمقراطية وحقوق الإنسان ومساعدة الشعوب المستضعفة على النهضة ، وبالطبع ما حدث هو النقيض ، ووقائع التاريخ خير شاهد على ذلك. كما يعني هذا الاستنساخ (وهو الاستعمار الجديد) دوام الهيمنة الغربية النفسية ومواصلة استلابها للشعوب ، وقد تقبل بعض الدول هذا الأمر ،

لأنها تفتقد الثقافة والتاريخ والحضارة. وهو لا يتناسب مع روح المسلمين وحضارتهم وثقافتهم؛ التي انطلقت من كتاب مقدس ألا وهو القرآن الكريم، وما تفرع عنه من عشرات العلوم، التي ساهمت في ترجمة أحكام ومبادئ القرآن إلى قواعد يستفيد منها المسلم في حياته والمجتمع في بنائه، وهو ما لم يدركه كثيرون من رواد النهضة الحديثة في العالم الإسلامي؛ بدءًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى عصرنا، وظنوا أن أية نهضة لابد أن تتم وفق الشروط الغربية، في تجاهل واضح لثقافة وتكوين المجتمع الإسلامي، ولعل أبرز مثال في هذا الصدد الجهود التي قام بها أحمد لطفي السيد، الملقّب بأستاذ الجيل (أي جيل !) وأبي الليبرالية الحديثة (١) في ترجمة الأصول الفلسفية للحضارة اليونانية، كي ننطلق من نفس الأسس التي انطلق منها الغرب، وليته استفاد مما سمعه من طروحات الشيخ محمد عبد ه وجمال الدين الأفغاني وكلاهما تحدث عن انطلاقة حضارية كبرى تتخذ من الإسلام هوية ومنطلقًا مع الاستفادة من منجزات الغرب في الصُعد المختلفة، دون استلاب أو تقليد.

ومن هنا يكون السؤال المحوري الذي يسعى الباحث في هذا الكتاب إلى الإجابة عنه: هل يمكن أن تكون مبادئ الإسلام ورؤاه أُسُسًا للنهضة الحديثة؟

وربما يعنّ للقارئ القول: إن هذا السؤال قُتِلَ بحثًا من قِبل كثير من الباحثين على امتداد عقود، وهذا صحيح، ولكن كانت المنطلقات دائمًا كلية نظرية أجابت بشكل أساسي عن إمكانية النهضة وفقا لأسس الإسلام، لأن ما صلحت به الأمة في أولها يُصلحها في آخرها، وفي كل وقت ومكان، ولكن الباحث يزعم أن المقصد المحوري في هذا الكتاب الإجابة عن هذا السؤال انطلاقًا من علم الأصول عامةً، ومن مفاهيم الفروض الكفائية والعينية خاصة، فيكون المنطلق أكثر تحديدا،

---

١) ترجم أحمد لطفي السيد أهم كتب أرسطو مثل : الأخلاق ، علم الطبيعة ، السياسة ، ولا بأس في الترجمة في حد ذاته، وإنما القضية في منطلقاته في الترجمة ، ومراده منها ، وكما أبان بنفسه أنه أراد تأسيس نهضة بنفس شروط الغرب. ونتعجب من لقب أستاذ الجيل ، مع تقديرنا لجهود صاحبه في الحياة العامة في عصره ، ولكن إطلاق الألقاب بشكل مجاني ، دون تحديد أي جيل مقصود ، وهل ما قدّمه مجرد نقل عن الغرب أم أفكار أصيلة.

مرتبطًا بشكل مباشر بقضايا الحضارة. وبعبارة أوضح، فإننا نسعى إلى ربط مبادئ الالتزام والوجوب اللذين قدمتهما الفروض بقضايا الحضارة والاستخلاف الإنساني، والتنمية المستدامة، وهي قضايا الساعة التي تلحّ على كل الأمم؛ النامية منها التي تركض لتعالج مشكلات الفقر والبطالة والتخلف؛ والمتقدمة منها التي تريد الحفاظ على مستويات المعيشة لشعوبها.

ولعل الفكرة التي طرحها المفكر الإسلامي الكبير "مالك بن نبي" وهو يناقش المقولة الشهيرة: "الحقوق تؤخذ ولا تعطى"، حيث يرى أنها ليست هدية تعطى ولا غنيمة تغتصب وإنما "نتيجة حتمية للقيام بالواجب، فهما متلازمان، والشعب لا ينشئ دستور حقوقه إلا إذا عدّل وضعه الاجتماعي، المرتبط بسلوكه النفسي، وإنها لشرعة السماء: غيّر نفسك، تغيّر التاريخ"[٢] وهي نفس ما تطرحه مفاهيم الفروض الكفائية والعينية، التي تعتني بأمرين: الواجب وأدائه، ويعني في طياته فهم الواجب والتنفيذ الفعلي له.

قال "ابن نبيّ" هذا الكلام في معرض شرحه على المصطلح الذي صاغه وهو "القابلية للاستعمار"[٣] الناتج عن حالة التخلف العام التي كانت عليها الأمة الإسلامية، وعن الجهل كمركب نفسي ومعرفي، وعن الفقر وما يخلفه من عوز وحرمان ومرض، وعن الافتتان بالقوي وما يسببه من فقدان للهوية والاستلاب.

ومن هنا، يمكن أن نقدم الإسلام بديلا حضاريا حقيقيًا إن لم يكن خيارًا وحيدًا – على حد تعبير – مراد هوفمان[٤]؛ فهو لمن فهمه ووعاه يقدم أجوبة لكثير من التساؤلات الإنسانية والفكرية، وأيضًا يستطيع حل كثير من مشكلات العصر، وربما يكون سبيل الانطلاق لهذا المنحى؛ الفهم الصحيح للعقيدة ثم الدراسة الدقيقة

---

٢) شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، منشورات: دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص٣٢.

٣) السابق، ص٣١.

٤) الإسلام كبديل، د. مراد هوفمان (سفير ألمانيا السابق في الرباط) مكتبة العبيكان للنشر الرياض، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ص١٩، ٢٠.

لعلم الأصول والفقه، اللذين تميّزا بالطبيعة القانونية المحدِّدة والتي تعني الصياغة الدقيقة في اصطلاحها ومراميها وتعمقها فيما ينتظم أمور الحياة جميعها وفي تناول القضايا المختلفة، لذا من الخطأ تجاهل الفقه وأصوله عند قراءة الإسلام كحضارة وثقافة ودين وعقيدة (٥)، فأصول الفقه تضع قواعد الاستنباط و فهم النصوص، والفقه تطبيقا لها.

وقد اعتمد البَحْث المنهج الاستِقْرائي التَّحليلي بتتبُّع المسائل والقضايا من مظانِّها في كتُب الأصول والفقه وتقديمها بأسلوب تحليلي نقْدي، وأيضًا تأصيل القضايا علميا من المصادر والكتب المختلفة، مع ربطها بالرؤية الإسلامية الأصولية المستهدفة في البحث.

في ضوء هذا، جاءت خطة الكتاب، مراعية بعدينِ أساسين، تحققا في تنظيم الدراسة وبنائها الفكري؛ الأول: التأصيل ثم التطبيق، والثاني: التدرج من الجزئي إلى الكلي والعكس من الكلي إلى الجزئي، وكلاهما متلاحمان في بنية الدراسة، متمازجان في طريقة التناول، بمعنى أنهما غير منعزلينِ، وإنما متلاقيان، فإذا كان الباحث في معرض التأصيل فهو يضع نصب عينيه التطبيق دائمًا على نماذج ووقائع، فلا يصح المفهوم إلا بنموذج عملي، وفي نفس الوقت، فهو يراعي التدرج في عرض المفاهيم من الجزئي إلى الكلي، لتكتمل الفائدة في ترتيب المعلومة فكريًا من الجزء إلى الكل. والمثال الأبرز جاء في مدخل البحث الذي احتل مساحة كبيرة بهدف التأصيل الشرعي المؤسِّس للرؤى والمفاهيم والمصطلحات، بدءا من التعريفات اللغوية والشرعية للفروض الكفائية في المبحث الأول، وهي نظرة جزئية وفي نفس الوقت مؤصلة، وجاء التطبيق على أهمية القيام بهذه الفروض - فرديًا وجماعيًا - لإسقاط الإثم عن الأمة الإسلامية، وما يندرج تحتها من أقاليم وأوطان، ثم دور الفروض الكفائية في الاضطلاع بالاستخلاف الإنساني، متجاوزًا الأمة الإسلامية إلى البشر جميعًا ، تحقيقا لسمو

---

٥) السابق ، ص١٧٨.

غاية الإسلام وكونه دينا عالميا متوجها بهدايته إلى جموع البشرية في كل بقاع الأرض، وما أحوج البشر في عالمنا إلى ضياء الإسلام !

ثم جاءت بقية خطة الدراسة موزعة على بابين؛ الباب الأول وقد احتل مساحة كبيرة نسبيًا من حجم الدراسة، نظرًا لأنه يمثل لبّها حيث يناقش جملة من القضايا المحورية فيها، فهو يتناول إحياء الفروض الكفائية بشكل متدرج من الفرد إلى الجماعة المسلمة ثم العطاء الحضاري العام الذي يتجاوز البلدان والأقطار، وفي سبيل ذلك سعى الباحث في الفصل الأول إلى قراءة العوامل المسببة لتغييب فهم الفروض الكفائية عن حياة الأمة في العصر الحديث، وناقش في سبيل ذلك قضايا كثيرة، تقاطعت مع العوامل السياسية والدينية والاجتماعية، وإن كانت تمَّت مناقشة هذه القضايا بشكل رأسي إلا أنها متداخلة بشكل أو بآخر مع باقي القضايا، بمعنى أن كل قضية لها ظلالها الدينية والسياسية والاجتماعية، ومن ثم جاء الفصل الثاني متناولاً إحياء الفروض الكفائية منبها عن دورها المفتقد، وهذا استلزم تناول قضايا أخرى، تسبق سبل الإحياء، وتشكّل إطارات فكرية وشرعية لسبل الإحياء، أي راعينا البعدين المتقدمين؛ التأصيل والتطبيق، والتدرج من الجزء للكل ومن الكل للجزء.

وتناول الباب الثاني، ممثلاً الجانب العملي في تطبيق الفروض الكفائية في قضايا الأمة والمجتمع، حيث ناقش سبل التنمية المستدامة والشهود الحضاري، وهو الشق التطبيقي المباشر لمرام الدراسة، كي تتحول مفاهيم الفروض الكفائية إلى واقع، ووسائل بنَّاءة لنهضة الأمة الإسلامية، فلا نهضة مع فقر وجهل ومرض، ولا تقدم حضاري واستخلاف إنساني دون نهوض أقطار الأمة الإسلامية، واضطلاع كل فرد بواجبه العيني والكفائي، ضمن خطة مجتمعية شاملة، ومحفزات اجتماعية ونفسية تضع أمام كل فرد ما يمكن أن يساهم به لنهضة الأمة.

أسأل الله تعالى أن يجعل هذا الكتاب في ميزان حسناتي، وأن يكون لبنة من لبنات عديدة يساهم فيها باحثو الأمة في مناقشة قضايا النهضة والاستخلاف

الحضاري بتحديدٍ وموضوعية ورؤية استشرافية، منطلقين من مبادئ الإسلام التي تزخر بها كتب العقيدة والأصول والفقه، وأن يكون جزءًا من جهود الباحثين الساعين لأن يكون النقاش النهضوي محدد الأطر، واضح الطرح، في قضايا كبرى، تنبع أسئلتها وإشكالاتها من حاضر معيش، وهموم ملِّحة، بنقاش تطبيقي – غير نظريّ ولا عام – يستند إلى أصول الحضارة الإسلامية. وإذا كانت في الدراسة ثغرات وهنَّات، فهذه طبيعة العقل البشري، فديدنه التبديل والتغيير، فمهما اجتهدَ المرء في اكتمال النظرة يكتشف بعدها مدى قصورها، ومهما اجتهد في استيفاء المعلومات يظل النقص يلاحقها.

د. مصطفى عطية

مدخل

التعريفات والمفاهيم المؤَسِّسَة

- تعريف الفرض لغةً وشرعًا.
- أبعاد القيام بالفروض المسقط للإثم عن الأمة.
- دور الفروض الكفائية في الاضطلاع بأعباء الاستخلاف الإنساني.

تمهيد

ينطلق الباحث في هذا المدخل من مبدأ أساسيّ، يمثل مراد الباحث، ألا وهو "التأصيل الجزئي للوصول إلى رؤية كلية". فمن المهم التأصيل المعرفي لمفهوم الفروض وأنواعها، وبيان آراء الأصوليين القدامى وأيضًا المحدثين في هذه المصطلحات. وهو سعي حثيث للعودة إلى كتب الأصول وما ذكره العلماء في هذا الشأن. وهو المستوى الأول في النقاش، وعلى قدر أهميته في التأسيس المعرفي إلا أنه يقف عند حد التذكر والاستدعاء، الذي لابد من البناء الفكري عليه وهو ما سعى إليه الباحث لمناقشة أبرز الإشكالات المتصلة بالفروض العينية والكفائية، ومحاولة تخطي مفاهيمها وأمثلتها المرتبطة بكثير من القضايا الفقهية الجزئية؛ إلى تقديم نظرية شاملة تتناول أحوال الأمة المسلمة الراهنة، وسبل الخروج من عثراتها، وهو سبيل الأمة للنجاة من الإثم، لتقاعس طاقاتها وكوادرها عن العمل، ولعدم سعيهم إلى تقديم رؤية شاملة للنهضة، بعيدًا عن النظرات الجزئية، التي قد تطرح حلولا مرحلية أو تعالج مشكلات مؤقتة، ولكنها لا تصنع نهضة رائدة شاملة، وهذا ينصرف إلى مفهوم الأمة / الدولة / الإقليم، الذي هو جزء من أمة الإسلام الكبرى، الممتدة جغرافيا لتشمل جزءًا كبيرا من القارات الثلاث (أفريقيا، آسيا، أوروبا)، ناهيك عن الأقليات المسلمة المتكاثرة في مختلف دول العالم، والتي هي مرتبطة نفسيا وحضاريا بالأمة الإسلامية / الأم، وتجاهد كي تُبقي ديمومة هذه الصلة حية، وتساهم بنصيبها في نهضتها، وهو ما يسمى التخطيط الشامل المتكامل للأمة عالميا، والذي سيرتبط بالرسالة الغائبة، ألا وهي "الاستخلاف الإنساني"، وقد أدركه أجدادنا الفاتحون، وقاله الصحابي الشهير ربعيّ بن عامر وهو يناقش رستم، قائد الفرس: "جئنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام".

كان هذا الصحابي بسيط الهيئة، عظيم الهيبة، مدركا رسالته الإنسانية الكبرى، وهو مجرد جندي بسيط في جيش جرار، وقد أقيمت دولة الإسلام الأولى في قلوب أمثال هؤلاء، وانعكست في وعيهم، وانطلاقتهم ومساعيهم.

المبحث الأول

تعريف الفرض لغةً وشرعًا

يشير التعريف اللغوي **للفرض** إلى عدة دلالات ، تتقارب أكثرها مع المفهوم الشرعي له، وقد وردت في العديد من آيات القرآن الكريم؛ فالفَرْضُ هو الشيء، وفرضه عليه تعني : كتبه عليه، وأوجبه، وتعني أيضًا : القدر والنصيب، فعندما نقول : "فرضٍ له" تعني قدَّر له نصيبًا من العطاء [٦]، كما في قوله تعالى: { **مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا** }[٧]، وفي معجم لسان العرب المزيد من التفصيلي الدلالي؛ فقولنا : فرَضْت الشيء : أَوْجَبْتُه ، مصداقًا لقوله تعالى : {**سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا**}[٨]، ويُقرَأ : وفرَّضْناها، فمن قرأ بالتخفيف فمعناها **أَلزَمْنا** بكم العَمل بما فُرِضَ فيها ، ومن قرأ بالتشديد فعلى وجهين : أَحدهما على معنى **التكثير** على معنى إِنا فرضنا فيها فُرُوضاً ، وعلى معنى **بَيَّنَّا وفَصَّلْنا** ما فيها من الحلال والحرام والحدُود ، كما في قوله تعالى {**قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ**} [٩] أَي بيَّنها ، والاسم الفَرِيضةُ. وفَرائضُ اللّهِ : حُدودُه التي أَمرَ بها ونهَى عَنها ، وكذلك الفَرائضُ بالمِيراثِ.

والفَرْضُ : ما أَوْجَبه اللّه عزّ وجلّ، سمي بذلك لأَنَّ له مَعالِمَ وَحُدُوداً. وفرَض اللّه علينا كذا وكذا وافْتَرَضَ أَي أَوْجَب. وقوله عزّ وجلّ : { **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ... الآية** } [١٠] ؛ أَي أَوْجَبه على نفسه بإِحرامه. وقال ابن

---

٦) المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ط٤ ، ١٤٢٥هـ ، ٢٠٠٤م ، ص٦٨٢.

٧) سورة الأحزاب ، الآية ٣٨.

٨) سورة النور ، الآية ١.

٩) سورة التحريم ، الآية ٢.

١٠) سورة الحج ، الآية ١٩٧.

عرفة : الفَرْضُ **التوْقِيتُ**. وكلُّ **واجِبٍ مؤقَّتٍ**، فهو مَفْرُوضٌ. وفي حديث ابن عمر : **العِلْمُ** ثلاثةٌ منها فرِيضةٌ عادلةٌ؛ يريد العَدْل في القِسْمة بحيث تكون على السِّهام والأَنْصِباء المذكورة في الكتاب والسنَّة، وقيل : أَراد أَنها تكون مُسْتَنْبَطَةً من الكتاب والسنة وإِن لم يَرِد بها نص فيهما فتكون مُعادِلةً للنص، وقيل : الفَرِيضةُ العادِلةُ ما اتفق عليه المسلمون. وقوله تعالى : { **وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً**}[11].

وفرضَ يعني : **سنّ** (أي قدَّم طريقةً ونهجًا)، يقال : فرض رسول الله ﷺ أي سنّ، والفارض تعني من جملة معان :العارف بالفرائض، وفي الآية : { **سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا**} تعني : جعلنا فيها فرائض الأحكام.[12]

ولو انتقلنا إلى **تعريف الفرض شرعًا** ، نجد كثيرًا من علماء أصول الفقه يعرّفون الفرض بمفهوم الواجب (الذي يعني لغويًا : الثابت)، فهما في الاصطلاح لفظان مترادفان، كالحتم واللازم لا فرق بينهما، ومدلولهما واحد، وهو الفعل الذي طلب الشارع الإتيان به طلبًا جازمًا، سواء أكان واردًا بطريق قطعي، أو كان واردًا بطريق ظني [13]، أي أن الفرض هو الأمر الشرعي الذي أمرنا بفعله الشارع الحكيم وجاء الأمر بصيغة (بنصٍ) حتمية لازمة، سواء كانت هذه الصيغة على سبيل القطع (الجزم) في دلالتها، أو على سبيل الظن (الاحتمالية).

---

١١) لسان العرب ، ابن منظور (ابن منظور (محمد بن مكرم،...، الإفريقي، المصري، جمال الدين، أبو الفضل) تحقيق : عبد الله علي الكبير ، محمد أحمد حسب الله ، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة ، دون تاريخ ، مادة (فرض) ، المجلد الخامس ، ص٣٣٨٧

١٢) القاموس المحيط ، الفيروزأبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم... الشيرازي الفيروزأبادي) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٥ ، ١٤١٦هـ ، ١٩٩٦م ، ص٨٣٨. يلاحظ أن هناك معان أخرى في هذا الباب ، منها : فرض تفريضًا : صارت في إبله الفريضة ، وهي العطية المرسومة ، فرضته على نفسك : أي وهبته لنفسك... إلخ.

١٣) القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ، د. محمود حامد عثمان ، دار الزاحم ، ط١، ١٤٢٣هـ ، ٢٠٠٢م ، ص٢٣١.

وعلى حد قول ابن النجار : "يرادف الفرض الواجب شرعًا ، لأن كلا مهما يُذَمُّ تاركه شرعًا "، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى : { **فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ** } أي أوجبه، أي ذكره حقيقة ونفي غيره من دلالات المجاز والاشتراك، وأيضًا قول رسول الله ﷺ: يقول الله تعالى : "ما تقرّب إليَّ عبدي بمثل ما افترضته عليه...". فقد التزمه حد واحد وهو حقيقة واحدة (١٤)، فالفرض يأتي على صيغة واضحة، تحتمل دلالة الحقيقة، التي توجب الالتزام.

وهو ما ذكره البيضاوي بأنه الذي "يُذَمُّ شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا" (١٥). وهو تعريف ينظر إلى الفرض بدلالة الترك، أي عدم فعل الشيء، فإن الشخص المكلف به يكون معرضًا للذم واللوم والعقاب من قبل الشارع، إذا تعمد المكلف أن يترك هذا الشيء بشكل دائم.

ويحدد الشاطبي مفهوم الفرض -كي يكون بمفهوم الواجب-، "فإنه لابد أن يكون واجبًا بالكل والجزء، فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي، وإذا كان واجبًا بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى. ويضيف : وأما إن قلنا إن الواجب ليس بمرادف للفرض... فيقال : إن الواجب إذا كان واجبًا بالجزء كان فرضًا بالكل. أي ينزل الواجب -كما يقول الشارح في الهامش- منزلة المندوب،

---

١٤) شرح الكوكب المنير في أصول الفقه ، المسمى : مختصر التحرير ، للعلامة ابن النجار (الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز... الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ، ت ٩٧٢هـ) ، تحقيق : د. محمد الزّحيلي ، د. نزيه حمّاد ، منشورات : جامعة أم القرى ، مركز بحوث وإحياء التراث الإسلامي ، مكة المكرمة ، المجلد الأول ، ص٣٥١ ، ٣٥٢.

١٥) منهاج الوصول إلى علم الأصول: البيْضاوي (عبدالله بن عمر ت ٦٨٥هـ)، ومعه تخريج أحاديث المنهاج للحافظ زين الدين العراقي. تعليق وعناية : مصطفى شيخ مصطفى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٢٧هـ ، ٢٠٠٦م ، ص١٩. وانظر أيضًا : شرح مختصر الروضة ، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطوفي ، ت ٧١٦هـ ، تحقيق : د. عبد الله عبد المحسن التركي ، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف ، المملكة العربية السعودية ، ط٢ ،١٤١٩هـ، ١٩٩٨م ، ج١ ، ص٢٦٥ ، حيث ذكر المؤلف : " الواجب قيل : ما عوقب تاركه ، ورُدَّ بجواز العفو ، وقيل ما توعّد على تركه بالعقاب وردّ بصدق إيعاد الله تعالى... والمختار : ما ذم شرعا تاركه مطلقا ، وهو مرادف الفرض على الأرجح.

ويكون جزءه واجبًا وكليّه فرضًا " [١٦] وقد أشار البيضاوي وصاحب شرح الروضة إلى أن الحنفية فرّقوا بين الفرض والواجب، فالأول ما ثبت بقطعيّ، أما الثاني فبظنيّ [١٧]، وهذا يرتبط لديهم فقهيا فإن اللزوم في الواجب أقل منه في الفرض، ومن ثم فإن عقاب ترك الواجب أقل منه في ترك الفرض، كما أن منكر الفرض يكفر، ومنكر الواجب لا يكفر [١٨].

وترتبط التعريفات التي ذكرها المتأخرون للفرض بأمور؛ حيث يربطها الشيخ عبد الوهاب خلاف بحتمية (لزوم) المطلوب من الشارع فيقول: "ما طلب الشارع فعله من المكلَّف طلبا حتميا بأن اقترن طلبه بما يدل على تحتيم فعله، كما إذا كانت صيغة الطلب نفسها دالة على التحتيم، أو دلَّ على تحتيم فعله ترتيب العقوبة على تركه، أو أية قرينة شرعية أخرى [١٩]. أما الشيخ محمد الخضري فيربطه باستشعار العقوبة؛ "ما أشعِر بالعقوبة على تركه"[٢٠].

ومن الملاحظ أن كل هذه التعريفات تدور في فلك متقارب، وهو ما أشار إليه صاحب شرح الكوكب المنير بأنَّ هناك حدودًا أخرى للأصوليّين فيما يخصّ الواجب، منها أنَّه ما يعاقب تاركه، ومنها: أنَّه ما توعّد على تركه بالعقاب، ومنها أنَّه يذم تاركه شرعًا، ومنها أنَّه ما يخاف العقاب بتركه، ومنها: أنَّه إلزام الشَّرع[٢١]، وهذا ما يتماس مع مفهوم الواجب (المرادف للفرض) فهو اصطلاحًا

---

١٦) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠هـ)، خرّج أحاديثه: أحمد السيد سيد أحمد علي، شرح التعليقات: د. محمد عبد الله دراز، سلسلة التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م الجزء الأول، ص١٠٣، ١٠٤.

١٧) منهاج الوصول، م س، ص ١٩. جاء في شرح مختصر الروضة: "عند الحنفية، الفرض مقطوع به، والواجب مظنون، إذ الوجوب لغة السقوط، والفرض التأثير، وهو أخص، فوجب اختصاصه بقوة حكما، كما اختص لغة، والنزاع لفظي. ج١، ص ٢٦٥.

١٨) القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، ص٢٣١.

١٩) علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط٩، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م، ص١٠٥.

٢٠) أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص ٣٤. وذكر أن هذا ما اختاره الإمام أبو حامد الغزالي.

٢١) شرح الكوكب المنير، م س، ص ٣٤٨، ٣٤٩.

يعني: ما أُمِر به على وجه الإلزام بالفعل، أي: إذا أمر الله بشيء أو أمر الرسول ﷺ بشيء على وجه الإلزام[٢٢].

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء، ولفظ الأداء يطلق على معنيين – كما جاء في فواتح الرحموت –: "أحدهما: نفس الفعل الواجب، ووجوبه إما مع طلب الأداء وهو وجوب الأداء، أو بدون الطلب فيثبت في الذمة، وهو نفس الوجوب ويقابله القضاء، وهذا هو المراد في هذه المسألة، والثاني: إيقاع الفعل المطلوب، وهو يعم القضاء والأداء، وهو المراد ها هنا"[٢٣] فالشاهد في كلام اللكنوي أن مفهوم الواجب يترسخ في نفس المكلف بأمرين مرتبطين ببعضهما؛ معرفة الواجب المكلَّف به، ويكون في الذمة، وأداء الفعل المطلوب، فليست مسألة أداء فعل معرفة، ولا معرفة دون أداء، وهذا ما يستلزم القضاء في حالة عدم الإتيان بالفعل في وقته. كما يستلزم أن يكون المكلف قادرًا ومؤهلاً وواعيًا ومدركًا للفعل المكلف به، فلا معنى لأن يتوجه الخطاب لمن لا يفهمه، أو غير قادر على فعله، بأن يكون فاقدًا الأهلية مثلاً، فإن خطاب مَن لا يقدر على فهمه لغو.

أيضًا، فإن وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده، فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب فجعله نهيا عن الضد تحريمًا وتنزيهًا، ومنهم من خصص وجعله مرتبطًا بأمر الوجوب فقط، وإذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فإن المعصية واحدة وهي ترك الواجب[٢٤]، فقضية الوجوب تشمل ما يضاده، فإذا أُمِرَ بالصدق، فهذا يعني ترك الكذب، فالأمر بفعل الشيء – كما قال البعض – يشمل النهي عمّا

---

٢٢) شرح نظم الورقات في أصول الفقه، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أشرف بن يوسف، دار أنس، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ص١٩، وقد خرج به ثلاثة أشياء: المحرّم والمكروه والمباح، ودخل فيه المسنون لأن المسنون مأمور به. ا.ه.

٢٣) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين... الأنصاري اللكنوي، ت ١٢٢٥ه، ضبط وتصحيح عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، ودار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، الجزء الأول ص٦٦.

٢٤) السابق، ص٧٩، ٨٠

يضاده، فالخطاب بصيغة الأمر يشمل النهي عن الضد، وإذا كان هذا يرتبط بالواجب، فهو أيضًا مرتبط بالأمر بالمندوب، ليشمل النهي عن فعل ما يضاد المندوب بالتبعية. أما قضية فعل ما يضاد الواجب، فيكون معصية واحدة لأنه أهمل فعل الواجب، ولا يعاقب بجزاءين: ترك الواجب، وفعل ضده.

يشار إلى أن سنة الكفاية كفرضها، وهذا يعني انقسام السنة إلى كفاية وعين، والفرق بينهما أن سنة الكفاية يكون النظر فيها إلى الفعل، وليس إلى الفاعل مثل تشميت العاطس، وابتداء السلام، والأضحية في حق البيت الواحد [٢٥]، أما سنة العين فهي منصبة على الفاعل.

وعندما ننظر إلى "الفرض" من جهة المطالب بأدائه أي الأفراد الذين سيقومون بهذه الفروض، ودور كل واحد منهما، أي من يتعين القيام به وما سيفعله، فهو ينقسم في ذلك إلى: فرض كفائي وفرض عيني.

- تعريف الفرض الكفائي والفرض العيني:

يدور التعريف للفرضين: الكفائي والعيني، حول طلب الوجوب، إذا طلب الفعل الواجب من كل واحد (شخص مكلف) بخصوصه فهو فرض العين، وإن كان المقصود بالوجوب إيقاع الفعل (فعل المطلوب) بقطع النظر عن الفاعل فهو فرض الكفاية، ففعلُ البعض فيه يسقط الإثم عن الباقين وهو واجب أيضًا على الجميع، بخلاف فرض العين الذي يجب إيقاعه على كل عين [٢٦]، وهذا التعريف ينظر إلى الفعل: فإذا كان الفعل مطلوبا من كل شخص أن يفعله مثل الصلوات الخمس وصيام رمضان وحسن الخلق والسلوك الصالح فهذا فرض العين، لأن كل

---

٢٥) أصول الفقه المسمى إجابة السؤال شرح بغية الآمال، للإمام المحدث محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ت ١١٨٢، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي، د.حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص٣٧.

٢٦) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص٧٤.

مسلم مطالب بهذه العبادات والسلوكيات والقيم، أما إذا كان الفعل المطلوب متجهًا إلى الجماعة المسلمة ككل، بأن يطلب منهم التفقه في الدين أو تكوين جيش للدفاع عن الجماعة، فإن القصد هنا أن يُنجَزَ العمل، حتى لا تنال الجماعة كلها ذنب التقصير والقعود عن إتيان ذلك، فإن تطوع نفرٌ يرون في أنفسهم القدرة على هذا الفعل، وقاموا به، فهم يسقطون الإثم عن أنفسهم وعن الجماعة أيضًا، كما جاء في تعريف آخر: فإن فرض العين هو ما طلب الشارع فعله من كل مكلف بعينه، أما فرض الكفاية: فهو ما طلب الشارع حصوله من غير تعيين فاعله(٢٧).

ففعل فرض العين، لا يجزئ قيام فرد من أفراد المكلفين به عن شخص آخر، مثل الصلاة والحج والوفاء بالعقود... أما فرض الكفاية، إذا قام به بعض المكلفين سقط الإثم والحرج عن باقي الجماعة، وإذا لم يقم به أي فرد منهم، فقد نال أفراد الجماعة الإثم جميعًا، لأنهم أهملوا الواجب، ومثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة على الموتى، وإنقاذ الغريق، والقضاء والإفتاء... إلخ(٢٨).

وهناك فريق من الأصوليِّين يرى عدم وجود فارقٍ بيْن الفرض العيني والفرض الكفائي؛ أبرزهم الآمدى الذي يذكر في كتابه الإحكام: إنه "لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب؛ لشمول حدِّ الواجب لهما خلافًا لبعض الناس"(٢٩)، ويقول ابن برهان البغدادي في كتابه: "الوصول إلى الأصول": إنَّه "لا فرق بين فرْض العين، الواجب العيني، وفرض الكفاية، الواجب الكفائي؛ خلافًا لبعض العلماء"(٣٠)، ويستدل أصحاب هذه الوجهة على ذلك بأنَّ الواجب العيني والواجب الكفائي قدِ استويا من جهة الوجوب لشمول حدّ

---

٢٧) أصول الفقه، ما لا يسع الفقيه جهله، د. عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص٣٧.

٢٨) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، م س، ص١٠٨، ١٠٩.

٢٩) الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي (علي بن محمد..... أبو الحسن) (٥٥١- ٦٣١هـ)، تحقيق: د. سيد الجميلي، طبعة: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى لسنة ١٤٠٤هـ: ١/ ٩٩.

٣٠) الوصول إلى الأصول: ابن برهان البغدادي (أحمد بن علي ت ٥١٨ه)، طبعة مكتبة المعارف، بالرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ. مج ١/ ص٨١.

الواجب لهما، فوجب أن يستوِيا من جهة الحقيقة، فإنَّه يتعرَّض للعقاب بترْك كلِّ واحد منهما [٣١]، وهذا يجعل كلا الواجبين (الفرضين) على سبيل الإلزام لكل فرد في الجماعة المسلمة، لأن كلمة الوجوب – في رأيهم – لم تقيّد بأشخاص.

وقد ذكر الآمدى أنَّ هذا الرَّأْي قال به أصحاب الشَّافعية، وأنَّ الَّذي خالف في هذا بعضُ العلماء. إلا أنَّ جمهور علماء الأصول على غير هذا؛ إذ يرى الجمهور وجود فرقٍ بيْن الواجب العيني والواجب الكفائي، فالأخير (الكفاية) يقصد به عددا من الواجبات مطلوب للشارع أن توجد في الأمة أيًا كان من يفعلها، وليس المطلوب أن يقوم كل فرد بفعلها، أو فعل معين بفعلها، فالمصلحة تتحقق بوجودها من بعض المكلفين، ولا تتوقف على قيام كل مكلف بها [٣٢]. أي أنَّ الواجب العيني يتوجَّه الخطاب فيه إلى كلّ مكلَّف بذاته، في حين يتوجَّه الخطاب في الواجب الكفائي إلى جماعة المكلَّفين الذين ينهضون وينوبون عن الأمة. كما في قوله تعالى : {**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**} [٣٣]، {**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**} [٣٤]، فالأول فرض كفائي ينهض به كل قادر على حمل السلاح والجهاد، والثاني عيني لكل مكلف توافرت به شروط التكليف الشرعية، وما يحدد ذلك هو المقصد الشرعي المتوخى مع الأخذ في الاعتبار، أن الفروض الكفائية تصبح عينية في مواقف بعينها، فإذا تعرض بلد مسلم إلى هجوم العدو، فإن الجهاد يصبح فرضًا عينيًا على كل قادر على حمل السلاح، وهذه حالات تقدر بقدرها.

فالمعوّلُ هنا على "صيغة الخطاب" وسياقه ودلالته، فإذا كان مقصودًا به كل مسلم فهذا فرض العين، أما لو كان عامًا للجماعة المسلمة، فهو على فرض الكفاية، فالأمر في صيغة العيني موجه لجميع المكلفين، أي لكل واحد على حدة، أما في الكفائي فهو مختلف فيه، فالبعض يرى أنه موجه للجميع لكن يسقط بفعل البعض،

---

٣١) الإحكام في أصول الإحكام ١/ ٩٩، ١٠٠، وانظر أيضًا : الوصول إلى الأصول ١/ ٨١، ٨٢.

٣٢) أصول الفقه ، خلاف ، م س ، ص١٠٩.

٣٣) البقرة ، ٢١٦.

٣٤) البقرة ، ١٨٣.

أو موجه إلى بعض غير معين (مبهم)، أو هو متوجه إلى المجموع من حيث هو مجموع أي الهيئة الاجتماعية في المجتمع، والراجح في ذلك أنه متوجه إلى الجميع، ويسقط بفعل البعض، وينال الثواب الجميع، في حالة حرصهم على القيام بحفز من يندب نفسه لفرض الكفاية ومساعدته، فلو فعلوه جميعًا أثيبوا ثواب الفرض، ولو تركوه جميعًا، عوقبوا عقاب الفرض(٣٥).

والاحتمال الثاني (الموجه إلى مبهم) باطل، لأنه يؤدي إلى ترك الواجب، فكل واحد سيقول لست أنا المخاطب ، ولأن المكلف لابد أن يعلم أنه مخاطب، فإذا كانت دلالة الخطاب على مبهم (غير معينٍ شخصَه)، فإن المكلف لا يعلم أنه مخاطب، فيكون معذورًا، لذا فإن الراجح هو الخطاب الموجه إلى مجموع الأمة وليس إلى الجميع حتى لا يفهم أنه من خطاب العين لا يسقط إلا بفعله أو بنسخه(٣٦).

يقول القرافي في "الفروق" في شرح قاعدة: " الفعل على قسمين: ما تتكرَّر مصلحتُه، وما لا تتكرَّر": "هذه القاعدة هي سرّ ما يشرع على الكفاية، وما يُشْرَع على الأعيان: تكرار المصلحة وعدم تكرارها، فمَن علِم ذلك , علم ما هو الَّذي يكون على الكفاية، وما هو الذي يكون على الأعيان في الشَّريعة"(٣٧).

فرأي القرافي يضع قاعدة أخرى في الفرق بين الكفائي والعيني، وهي تستند إلى تكرار الفعل المطلوب (الواجب)، فهناك أفعال مطلوب تكرارها دائمًا ، من الأفراد، بشكل يومي مثل الصلاة، أو سنوي كالصوم والزكاة، أو في العمر مثل الحج لمن استطاع إليه سبيلا، وهناك أفعال مطلوب القيام بها، دون تكرار هذا الأمر، فإذا كان هناك حريق في منزل في حيٍ، فعلى الجماعة المسلمة نجدة أهل البيت، إما بحضور فريق الإطفاء – إن وجد – أو تطوع عدد من القادرين على الفعل، وهذا حادث لا يتكرر، ولكنه واجب لإنقاذ الضحايا، والأمثلة كثيرة.

---

٣٥) انظر تفصيلا : ما لا يسع الفقيه جهله ، م س ، ص٣٨ ، ٣٩.

٣٦) ما لا يسع الفقيه جهله ، م س ، ص٢٦٦ ، ٢٦٧.

٣٧) الفروق: القرافي (أحمد بن إدريس ت ٦٨٤هـ)، طبعة عالم الكتب، بيروت، د. ت، انظر فيه: ١/ ١١٦.

وهو ما يؤكده ابن النجَّار في شرحه للكوكب المنير : "والفرق بين فرض العين - الواجب العيني - وفرض الكفاية - الواجب الكفائي - : أنَّ فرض العيْن ما تكرَّرت مصلحتُه بتكرُّره كالصَّلوات الخمس وغيرها، فإنَّ مصلحتَها الخضوع لله، وتعظيمه، ومناجاته، والتذلُّل والمثول بين يديه، وهذه الآداب تتكرَّر كلَّما كرّرت الصَّلاة، وفرض الكفاية ما لا تتكرَّر مصلحتُه بتكرُّره كإنْجاء الغريق وغسْل الميِّت ودفنه ونحوها، فهُما متباينان تبايُن النَّوعَين" (٣٨)، وهذا ما يعلل له الإسْنوي بأن تسْمية فرْض الكفاية بهذا الاسم لأنَّ البعض فيه يكفي في سقوط الإثم عن الباقين مع كونه واجبًا على الجميع" (٣٩).

يستدلُّ أصحاب هذه الوجهة - وهم جُمهور الأصوليِّين - بأدلَّة عديدة منها ما أشار إليه ابن النجَّار في نصِّه السَّابق من أنَّ الواجب العيني تُكرَّر مصلحته بتكرّره دون الواجب الكفائي، ومنها أنَّ الواجب العيْني لا يسقط عن المكلَّف بفعل غيره له، على حين يسقط الواجب الكفائي بذلك؛ مثل الجهاد والأذان والصَّلاة على الموْتَى، وغير ذلك من الواجِبات الكفائيَّة (٤٠).

ولا شك أن رأْي الجمهور في وجود فروق بين الواجب العيْني والواجب الكفائي هو ما يتبناه الباحث؛ فالواجب العيْني تتكرَّر مصلحته بتكرُّره دون الواجب الكفائي، ففي الواجب العيْني مثل أداء الصَّلوات وملازمة الصِّدق فإنَّ المصلحة في ذلك متكرّرة أي الحصول على الثواب، وهي من شيم المسلم وسلوكياته، أمَّا الواجب الكفائي فلا تتكرَّر فيه المصلحة بتكرُّر وجوده وتحقُّقها (٤١)، فمصلحة الواجب العيني تعود إلى فاعله، فلا يغني فعل البعض لرفع الإثم عن الكل، أما الواجب الكفائي فمصلحته عامة، ينوب فيه البعض عن الكل. وهذا لا يعني أن الواجب

---

٣٨) شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٤، ٣٧٥.

٣٩) التمهيد: الإسنوي، ص ٧٤

٤٠) راجع للمزيد : شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٣، ٣٧٤، والفروق للقرافي ١/ ١١٦، والتمهيد للإسنوي ص ٧٤.

٤١) الحكم التكليفي في الشَّريعة الإسلاميَّة: الدكتور محمد أبو الفتوح البيانوني، طبعة دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى لسنة ١٤٠٩هـ، ص ١٠٢.

العيني لا يفيد المجتمع ، بل إن الالتزام به إفادة لعموم المجتمع ، وسبيل لفعل الواجب الكفائي.

وحسب شروط التكليف العائدة إلى الفعل، فإن القيام بالفروض يتوقف على القدرة والاستطاعة، وتعني القدرة على العلم والعمل معًا ، فلا معنى أن يتطوع شخص ما بالقيام بأعباء فرضٍ للكفاية وهو عاجز ، والعجز يكون علميا بالجهل أو عمليًا بعدم القدرة على التنفيذ ، وهذا يستلزم أن يقف كل فرد مع نفسه متعرفًا ملكاته وقدراته ، وهناك دور لولي الأمر أو المؤسسات الرسمية في ذلك ، بأن تكتشف هؤلاء وترعاهم ، وتوفر لهم الإمكانية ، فهناك فروض للكفاية تحتاج إلى إمكانات وتكاليف مادية وبشرية، لا يقوم بها فرد أو حتى أفراد.

وهو ما أشار إليه ابن تيمية ، حيث يقول : "فمن استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل ، فمن كان عاجزًا عن أحدهما ، سقط عنه ما يعجزه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها"[٤٢].

وقد نظر الإمام الشاطبي إلى الكفائي والعيني نظرة مختلفة، حيث ربطها بالمقاصد الشرعية ، فجعلها على ضربين : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة. فالضرب الأول (الأصلية) : لا حظَّ فيها للمكلف ، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة ، والتي لا تقوم الملة إلا بها كالعبادات وما شابه، أما الضرب الثاني (التابعة) : فهي التي روعي فيها حظ المكلف في الدنيا ليحصل له ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات ، وسد الخلّات ، فحكمة الله سبحانه ، اقتضت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح بدواعٍ من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاجه ، كشهوة الطعام ، تحرّكه ليسعى في الرزق ، وشهوة النساء تحرّكه للزواج وغير ذلك ، وقد جاءت هذه المقاصد التابعة للأصلية ، لأن المكلَّف يحتاج إلى إشباع رغباته وحاجاته وغرائزه، وهذا لن يتم إلا في ضوء ما حددته الشريعة من سبل وقوانين ،

---

٤٢) مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن قاسم وابنه ، مكتبة النهضة الحديثة بمكة المكرمة ، ١٤٠٤هـ ، ج١ / ٦٨.

أساسها القيام بالمقاصد الأصلية، ثم الالتزام بحدود الشرع في استيفاء المقاصد التابعة، التي تتفاوت من عبد إلى آخر في درجات تحقيقها، وكل هذا من أجل نيل السعادة الأبدية في الجنات العلا، فقد ربط الشارع هذه المقاصد بعمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا، لكن بأسس وطرائق شرعية[٤٣].

وقد قسم الشاطبي المقاصد الأصلية إلى ضروريات عينية وضروريات كفائية، فالعينية تقع على عاتق كل مكلف في نفسه، (ترتبط بالكليات الخمس)، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقادًا وعملاً، وبحفظ نفسه قيامًا بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفاظًا على موارد التكليف الشرعيّ، وحفظ نسله، وحفظ ماله، استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة، والدليل على ذلك: أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور، لتم الحجر عليه، ومُنِع عن تحقيق خياراته. أما الضروريات الكفائية فهي منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جماعة المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، وهذا القسم مكمل للأول، حيث يلحقه في كونه ضروريًا، فالعيني لا يقوم إلا بالكفائي في هذا الجانب؛ فالكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق[٤٤].

أما عن **مستويات الفروض**، فهي لا تقف عند مستوى واحد، بل تختلف في الفعل وثوابه، وقد عبر عن ذلك ابن تيمية ذاكرًا أن التفاضل في الواجبات يتضمن تفاضلا في الثواب، ويكون التفاضل أيضًا في الأمكنة والأزمنة والأشخاص وفي الخبر والإنشاء...[٤٥]، فليس الأمر بالإيمان ورسوله، كالأمر بأخذ الزينة عند كل مسجد، أو كالأمر بالإنفاق على الحامل وإيتائها أجرها إذا أرضعت[٤٦] والحكمة في التفاضل أنه إذا عُرِفَ بين الأعمال تفاضلاً وتفاوتًا وأنها على درجات ومراتب

---

٤٣) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي، م س، ج٢، ص١٥٠، ١٥٢، ١٥٣.

٤٤) السابق، ص١٥١.

٤٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج١٧، ص٥٨.

٤٦) السابق، ج١٧، ص٦١.

كان طلب الأفضل أكمل من طلب المفضول، والطالب إذا كان حكيمًا يكون طلبه للأفضل آكد [٤٧]، وهذا ما يكون سبيلا لتنافس المتنافسين في الخير، فالأمر مرهون بالرغبة في الثواب الأكبر، ومن أراده، فعليه أن يتخير الأعمال، ويفاضل فيما بينها، ومن ثم يختار الأفضل ثوابًا، وقد يكون أشق في أدائه.
كذلك، فإنَّ الواجب العيْني لا يسقط عن المكلَّف بفعل غيرِه له، دون الواجب الكفائي، وقد أشار إلى ذلك العديد من العلماء منهم العز بن عبد السَّلام حين ذكر أنَّه "لا يسقط فرض العين إلاَّ بفعل المكلَّف به، ويسقط فرْض الكفاية بفعل القائمين به، دون من كُلِّف به في ابتداء الأمر" [٤٨]، وينال الثواب من ندب نفسه للقيام بفرض الكفاية على أن يؤديه على الوجه المطلوب، فهو نائب هنا عن الأمة، وبذلك يكون قد أسقط الإثم عن باقي المتخلفين من الأمة[٤٩]. ذلك أن حقوق الله لها ارتباط بالحياة الاجتماعية للناس، لأنها إما تتعلق بالواجبات العبادية أو بالمصلحة العامة للأمة، فأداء حقوق الله وفرائضه، له ارتباط بالصالح العام للأمة كلها، بل ويتوقف كيان المجتمع عليها من منظور الإسلام، ومن ثم فإن النهوض بها وأداءها واجب لحفظ مصالح الأمة وكيانها. وعندما يدرك المسلم أن قيامه بواجباته العينية المحددة والكفائية (حسب قدراته) إنما هي أمور ربانية، يرضي بها ربه، وينال ثوابه، إن أحسن القصد، وأخلص النية، وإن تقاعس فهو معاقب. فهو يربط حياة المسلم في الدنيا بنيل مرضاة الله، والفوز بجناته، وهذا نابع من قوله تعالى: **{قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}** [٥٠]، ذلك أن "خاصية الواجب الذم، وترتّبَ العقاب على الترك، والثواب عند الامتثال، فإن لم يقصد الامتثال، وكان الفعل مما يفتقر إلى النية، لم يخرج عن العهدة إلا بها كالصلاة والصوم... وإن لم يفتقر إلى النية كأداء الديون ورد الغصوب خرج عن العهدة

---

٤٧) السابق، ج١٧، ص٦١.
٤٨) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام (عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ت ٦٦٠هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت. ١ج، ص٤٤، ٤٥.
٤٩) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني (رسالة دكتوراه)، منشورات دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص٣٠٠.
٥٠) سورة الأنعام، الآية ١٦٢.

بدونها، لكن لا يثاب إلا إذا قصد التقرب به" (٥١). فركن النية، وربط الفعل بالربانية، إنما هو مدار الأمر في الإسلام، وعليه تُبنَى الأمةُ الإسلامية، وتكون حركة المسلم وأعماله – إن ضبط نيته وأخلص قصده – وسيلة لبناء الفرد، كفرد، والمجتمع الذي يحيا فيه؟

والقيام بالفروض يقاس بتحقيقها، بغض النظر عن نية العبد، فهي أمر قلبي، بين العبد وربه، ولكن على العبد أن يؤدي ما عليه خاصة ما تعلق بعلاقته مع العباد، مثل سداد الديون، ورد ما اغتصبه دون حق، وتنفيذ أحكام القضاء، أما لو أسبق العبد نيته في هذه الأفعال – التي سيفعلها رغمًا عنها – فهو مثاب من الله.

ومن هنا، فإن كلا الواجبين: العيني والكفائي متساويان في الوجوب والإلزام، وإن اختلف ثواب كل واجب على حدة، حسب الفعل المطلوب وأهميته، لأن الشارع طلب حصوله، ورتّب عليهما العقاب على تركهما، فلو لم يكن للفرض الكفائي أهمية كبيرة ما طلب الشارع من الجميع القيام به ولا حتّم على الكافة إيجاده، ولا جعل على أفراد الأمة كلها الإثم على تركه، ومن ثم لم تبق للمفاضلة بين الواجب الكفائي والعيني فائدة، لأن كل منهما جزء من أحكام الشريعة ومصالح قصدها الشارع الحكيم من جراء فعلها، ويكون الفرق بينهما "أن المقصود في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضمنها، من أي شخص حصلت كان هو المطلوب، وفي فرض العين تعبد الأعيان بفعله" (٥٢). أمر آخر، فإن الفرض العيني والكفائي **مترابطان**، فالقائم بفرض العين يحتاج إلى غيره من أبناء الجماعة المسلمة كي يعينه ويحقق له أمورًا كفائية مثل الفتيا في الدين، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى حد قول الشاطبي: "لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق... لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه

---

٥١) المجموع المذهب في قواعد المذهب، للإمام الحافظ الأصولي أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي، ت ٧٦١هـ، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد الغفار الشريف، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الإفتاء والبحوث، الكويت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ج١، ص٢٣٦.

٥٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدمشقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، ج١ ص٢٢٩.

فقط وإلا صار عينيًا ، بل بإقامة الوجود، وحقيقته أنه خليفة الله في عباده، على حسب قدرته وما هيّئ له من ذلك، فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه، والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بقبيلة... فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة حتى قام الملك في الأرض" [٥٣] فالواجب الكفائي يحفظ وجود المجتمع المسلم بالجهاد وضمان استقراره بإقامة العدل عن طريق القضاء، ونشر الأمن ودفع للفتن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتحقق هذه المقاصد التي تخدمها الفروض الكفائية يوجد المجتمع المستقر الآمن الذي يستطيع فيه الفرد أداء واجباته العينية والامتثال للأوامر والنواهي الإلهية، " لأن الفروض العامة أو التضامنية، من الوجهة العملية، يتوقف عليها التمكن من أداء الفروض العينية (الفردية)، فما لم يكن هناك دفاع وجهاد، وما لم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان، وما لم يتحقق العدل بالقضاء وفق أحكام الشريعة الإلهية، وهكذا، فإن أداء الفرد للفرض العيني، من عبادة أو زكاة أو نحو ذلك، قد يصبح متعذرا، بل إن حياة الفرد نفسه أو تمكنه من الحياة في حرية قد لا تكون ممكنة، وبقاء الدين نفسه يمكن أن يكون عرضة للخطر، فالفروض الكفائية أو التضامنية لها إذن هذه الأهمية العظمى، فيما يتعلق بحياة الأمة الإسلامية والدين [٥٤].

هذا وسيناقش الباحث في المبحث الثاني أهمية تحقيق الفروض الكفائية لإسقاط الإثم عن عامة المسلمين وخاصتهم.

---

٥٣) الموافقات في أصول الشريعة ، الشاطبي ، م س، ج٢ ، ص١٥١.

٥٤) النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس، دار التراث القاهرة، ط٧ ، ١٩٧٩م ص٣١٠.

المبحث الثاني

أبعاد القيام بالفروض

المسقط للإثم عن الأمة

بالنظر إلى حال الأمة الإسلامية جمعاء ، وحال المسلمين اليوم ، ومكانتهم الحضارية بين الأمم، وكيف آلت أمورهم، نشعر بغضاضة كبرى؛ فكل موجبات النهضة والتقدم متوافرة، وأسباب الرفعة موجودة، فلماذا تأخر المسلمون، وتراجع إسهامهم الحضاري ؟ فيما تصدر المشهد أمم أخرى أقل عددًا ، وأصغر شأنًا ! والأمثلة على ذلك كثيرة.

وللولوج في مناقشة هذه القضية، نحتاج إلى تأصيلها شرعيًا ، خاصة من باب أصول الفقه، باعتباره المفتاح الأساسي لفهم الفقه ودرسه عامةً، والفقه الحضاري خاصة، والمدخل الأساسي في هذا، دراسة علاقة الفروض بدور الأمة وأبنائها حضاريًا، ومن ثم تتم دراسة القضايا المتصلة بها.

بداية نشير إلى أن الإيمان القوي أساس القيام بالفروض ، وهو المحرك لفهم الفرض وأدائه ومن ثم نهوض الأمة بواجباتها، شرط فهم رسالة الإسلام المجتمعية والحضارية، وأن أي خطاب ديني لابد أن يجد جماعة مؤمنة تستمع له، وتعمل بما فيه، وتتفهم قيمه وتعاليمه، عملا بقوله تعالى : { **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** } [٥٥]، فالإيمان الحق مفتاح الخير للفرد والمجتمع، شرط أن تكون النفس دائمة التزكية { **قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى** } [٥٦]، وساعتها ستدرك أن القيام بأي فرض هو من قبيل تزكية النفس، وسبيل لنيل الثواب.

---

٥٥) سورة الروم ، الآية ٣٠.

٥٦) سورة الأعلى ، الآية ١٥.

أما عن مكانة الفروض فقد ذكر العلماء أن فرض الكفاية مفضّل على فرض العين لأن فاعله ساعٍ في صيانة الأمة عن المآثم، ولا شك في رجحان من حل محل المسلمين جميعًا في القيام بمهم من مهمات الدين، كما أن ثواب فرض الكفاية يزيد عن ثواب النفل، وهذا دفع لأبناء الأمة للقيام بفروض الكفاية[٥٧].

وفرض الكفاية يشمل أمور الدين والدنيا معًا، فمثال أمور الدين : غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه، وتعليم الأمور الشرعية وأحكام القرآن، أما مثال أمور الدنيا : تعلّمُ مختلف الصناعات التي لا تستقيم الحياة إلا بها، ولا يسعد المجتمع إلا إذا تحقق حصوله فيها، مثل إجادة الصناعات الأساسية، والنهوض بالزراعة والتجارة، وعلوم الطب والهندسة والطبيعة[٥٨].

وهذا دافع لكل من رأى في نفسه القدرة على أداء شيء أن يندب نفسه به من مستلزمات شؤون الدين أو الدنيا، فسينال الكثير من الأجر، لأنه يقوم مقام المسلمين جميعًا (أو الجماعة المسلمة في مكان ما)، وعندما يقال أن هذا فرض، فإن الشخص الذي يندب نفسه سينال أجر فاعل الفرض، وليس أجر فاعل النافلة، وهو من أعظم الجوانب التي ينبغي على أبناء الأمة الانتباه إليها، فلا حجة لقاعد أو كسول أو خامل، أو من يعطّل موهبة حباه الله بها، ظانا منه أن تأدية فرائض الطاعات والعبادات كافية له، متغافلاً أن الله ميّزه بموهبة أو ملكات عن باقي جماعته المسلمة، فلا ينبغي أن يهملها أو لا يتقنها.

إلا أن الإمام أبا حامد الغزالي يقصر الواجب الكفائي على أعمال الآخرة فقط دون أمور الدنيا، موضحا أن شؤون الدنيا مثل الزراعات والصناعات والتجارة من أمور الطبع التي لا غناء عنها للإنسان، يقول موضحًا : " أما المبايعات والمناكحات والحراثة والزراعة، وكل حرفة لا يستغني الناس عنها، لو تصور إهمالها لكانت من فروض الكفايات، ولكن في بواعث الطباع مندوحة عن الإيجاب

٥٧) انظر : التمهيد، للإسنوي، م س، ص٧٦، ٧٧.

٥٨) القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، م س، ص٢٣٢، ٢٣٣.

؛ لأن قوام الدنيا بهذه الأسباب، وقوام الدين موقوف على قوام أمر الدنيا ونظامها لا محالة"(٥٩).

وهي رؤية مستمدة من كون الاهتمام بشؤون الدنيا من ضروريات الطبع الإنساني أو بالأدق من أمور الفطرة التي جُبِلَت عليها المجتمعات البشرية كي تتعايش وتنتج ما يفيدها، ويسد حاجاتها، لكن هذا لا يكفي ليدخل ضمن فروض الكفاية المجتمعية لأمور عدة؛ أولها: إن الطبع قد يتخاذل في كثير من الأحايين عن قيام الإنسان بواجباته، خصوصًا عندما يرقُّ الدين في النفوس، ويضعف الوازع الديني، ومن هنا يتدخل الشرع بالإلزام للقيام بما من شأنه إصلاح الطباع وتزكية النفوس ودفعها إلى فعل ما فيه مصلحة الأمة والمجتمع. وثانيها: في عصرنا، وفي ضوء الرقابة الفردية والمجتمعية، فإن التخلي عن الواجب أصبح طبعًا، وصار الاستهتار بالمسؤولية شيمَ كثيرٍ من الأفراد، مما أدَّى إلى ضياع الكثير من المصالح العامة والخاصة وتعطيل الفروض الكفائية، حتى تضررت الأمة من هذا الضياع والتعطيل، وضعفت أحوالها، وتصدعت قواها، وتفوقت الأمم الأخرى عليها، وباتت الأمة عرضة للاستلاب الحضاري والفكري والاقتصادي. والثالث: إن حث الطباع وإن كان حاضرًا في النفس، والوازع الديني وإن كان موقرًا في القلوب، فإنهما لا يكفيان للتصدي لحاجات الأمة الكبيرة ومتطلباتها العظيمة، ولدفع المخاطر عنها ومواجهة التحديات التي تواجهها، بل إن ذلك يتطلب تكتل جهود الأمة وتوحيد طاقاتها لدفع التخلف والتبعية عنها(٦٠)، خصوصًا في عصرنا الحديث بما فيه من تطور هائل، وتعقّد للحياة، واحتياجها لاضطلاع الدولة والأفراد بأعباء كبيرة من أجل كفاية الناس في مجالات الحياة المختلفة، وأهمية تكوين مؤسسات وهيئات ضخمة تعنى بشؤون المجتمع، وترعى الباحثين والعلماء، وتنطلق من خارطة واضحة ترشد أهل الكفاية لخدمة المجتمع.

---

٥٩) الوسيط في المذهب، محمد بن محمد أبوحامد الغزالي، تحقيق محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ج٧، ص٦، ٧.

٦٠) إحياء الواجب الكفائي والعيني طريق لإقامة مجتمع العمران، د. المصطفى تودي، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد٥٥٢، يوليو ٢٠١١ م.

وبالنظر إلى **حظ المكلف** في القيام بالفروض، فهو على قسمين، قسم يكون القيام فيه بالمصالح بشكل ذاتي مباشر، أي بغير واسطة، مثل العبادات وما شابهها، فهو يقوم بها بنفسه، دون تدخل من الآخرين، أو أن الآخرين يشاركونه في هذا الأمر، والقسم الثاني تكون المصالح متداخلة فيه مع آخرين، بمعنى أن الفائدة مشتركة بينه وبين الآخرين، كقيامه بأعباء الزوجة والولد، وسائر وجوه الصناعات والتجارات... فتحصل المصلحة الخاصة والعامة من خلال هذا التشارك بين الفرد والجماعة. أما تقدير المرؤوسين لأُولي الأمر مثل عزّ السلطان وشرف الولايات ونخوة الرياسة وتعظيم المأمورين، فهذا أمر على سبيل الندب لا الوجوب، ومقيد بشروط أهمها: الحكم بالحق والعدل وعدم اتباع الهوى، مصداقًا لقوله تعالى: {**يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ**}[٦١]، وعدم القدح بعدالة الولاة والمسؤولين، وأن تكون مصالحهم المالية متحققة لهم من بيت المال وليس بالرشوة ولا بهدايا الخصوم، على أن تقوم الرعية / العامة بالعطاء من أموالهم إن احتاج لذلك[٦٢]، وهو ما أوجزه الشاطبي في قضية العموم والخصوص بالنسبة إلى المكلف في الكفاية، فالولايات العامة والمناصب العامة وما شابهها، فإن المكلف لا قصد له فيها بشكل مباشر، بمعنى أنها مناصب تُسنَد ويُختَار لها، وهي بالطبع تكون لأناس بهم مواصفات بعينها، وهناك قسم تكون مصلحة الغير في طريق مصلحة المكلف نفسه، مثل القيام بالصناعات والحرف كلها، ففيها تظهر رغبة الإنسان في الإجادة لينال المزيد من حظ النفس في الثناء والمال والمنفعة، وهناك قسم يتوسط القسمين الأولين، فيتجاذب النفسَ حظُّها من المنفعة، وأيضًا ينبغي عليها أن تتعفف وتترفع، مثل القائمين على أموال الأيتام والأحباس والصدقات وما شابه، وكما قال تعالى في مال اليتيم: { **وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا**

---

٦١) سورة ص، الآية ٢٦.

٦٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج٢، ص١٥٤-١٥٦.

فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ } [٦٣] ، فيمكن أن ينال القائم أو المتعهد أَجرا إذا كان فقيراً – كما ذكر العلماء في هذا الباب – أو يستعفف إن كان غنيًا [٦٤].

وقد يتكاسل الأفراد ويتركون القيام بالفروض الكفائية أو بتعطيلها، فيضرون الناس ويلحقون الخلل بأحوال المجتمع، كما إذا تركوا أو عطلوا الحرف والصنائع التي يحتاجون إليها، ولا يتم معاشهم إلا بها فإنهم آثمون، ويجوز للدولة أن تلزم الناس بهذه الفروض الكفائية ، وتقيم الوسائل التي يتحقق بها ذلك وترتب الجزاءات العقابية على تركها ، وهذا من واجبات الدولة [٦٥] التي ينبغي أن تتدخل، وتعنى بشؤون الناس جميعًا ، ولو وصل الأمر إلى أن تأخذ – عنوة – من مال الأغنياء لتساعد الفقراء في حالة امتناعهم عن أداء الزكاة كما قال ابن حزم : "هو فرض على الأغنياء من كل بلد ؛ أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم" [٦٦] من هنا، فإن البعض يرى أن قيام الدولة بواجباتها هو من فروض الكفاية، التي يمكن أن تأخذ تسميات حديثة وأكثر تحديدا لمهامها، بأن تسمى الفروض العامة أو التضامنية التي تعنى بالمهام الاجتماعية و السياسية والاقتصادية... إلخ، على أن يتم تحديد الجهات المعنية بذلك، والأفراد المخاطَبين بهذه الواجبات، أما الفروض العينية فتحمل اسم الفروض الخاصة [٦٧]، وإن كنا نختلف مع المؤلف بأن تسمية الفروض الكفائية غير كافية، وأنها ترتبط بالأداء فحسب، بأن يقوم بها البعض، وهي فكرة الإنابة أو التمثيل، وقد أدَّى هذا إلى سوء الفهم وعدم التقدير، لأهمية هذه الفروض [٦٨] وأرى أن هذا تسرع في الحكم، ربما يكون ناتجًا عن الفهم الأولى لدلالة الكفاية، فالقصد من التفرقة بين الكفائي

---

٦٣) سورة النساء ، الآية ٦.

٦٤) الموافقات في أصول الشريعة ، ج٢ ، ص١٥٨.

٦٥) النظريات السياسية الإسلامية ، م س ، ص٣١٨.

٦٦) المحلى، ابن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة النهضة، القاهرة ، بدون تاريخ، ج٦، ص١٥٦.

٦٧) النظريات السياسية الإسلامية ، م س ، ص٣٠٨ ، ٣٠٩.

٦٨) السابق ، ص ٣٠٨.

والعيني لا يقتصر على الأداء فحسب، بل على التكليف، الذي تحدد طبيعته الأمور والقضايا المستجدة في المجتمع، وهو في جميع الأحوال يرتبط بالنية والرغبة في الثواب من ناحية، ومن ناحية أخرى بقدرة الفرد المكلف على الفعل، فقد يكون ضعيفا أو لا يمتلك القدرة ولا المَلَكة على ذلك، أما لو أطلقنا عليها الفروض العامة، فهي قد توقع لبسًا أيضًا، لأنها قد تنصرف إلى مهام الدولة ومؤسساتها، فيكون الخطاب هنا ذا منحى سياسي –وهو ما رامه المؤلف– وهو ما يُخْرِج البسطاء وعامة الشعب من دائرة الخطاب حسب فهمهم، لأنهم يرون أنهم غير عابئين به، فهو موجه لمؤسسات الحكم وتوابعها.

كذلك، فإن الدين في المجتمعات المسلمة له تأثير كبير في النفوس، وعندما يرتبط الأمر المجتمعي بالدين فإن عامة الناس يتسابقون لنيل الثواب بالفعل والأداء، أما لو جعلت الخطاب خطابًا عامًا –سياسيًا– فإنه يفقد تأثيره المعنوي، ويرتبط أكثر بالشكل القانوني للدولة. فالناس تلتزم بما تضعه الدولة من نظم وقوانين ما دامت هناك رقابة فاعلة، وعند ضعف الرقابة يظهر الضعف في التطبيق، مثل أداء الضرائب، فالناس تتهرب منها، في حين يتسابقون إلى الزكوات والصدقات، لأن الثانية بمثابة الفرض الديني، والشاهد في الأمر؛ كلما كان النظام جزءًا من تكوين (الناس) الجمعي والدين أساس في هذا التكوين، كان الالتزام به أكثر ترجيحًا [٦٩].

إن اصطلاح الكفاية كما أوضحه الفقهاء، وفصّلوا في أحكامه، يتسع ليشمل الكثير من الجوانب في الحياة العامة للناس، ولو أخذنا بعض القضايا التي جاءت في كتب الفقه، ومنها على سبيل المثال كتاب المنهاج –الذي استشهد به المؤلف– لوجدنا أنه ينطلق في العديد من فصول الكتاب من مفهومي الكفاية والعين بشكل دقيق، كما ذكر في باب السير، حيث يشير المؤلف إلى أن آية النفرة { **انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً...** } [٧٠] تُوخذ على أنها فرض كفاية، ولكن في حالة التقاعد فإن الله

---

٦٩) انظر : الدولة والأمة " في فقه الحضارة العربية الإسلامية " ، د. رفيق حبيب ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠١هـ ، ٢٠٠١م ، ص١٣٩ ، ١٤٠.

٧٠) سورة التوبة ، الآية ٤١.

سيعذبهم عذابًا أليمًا { **إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً** } (٧١) فهي بمثابة فرض عين في حالة التقاعس الضار بالأفراد والمجتمع (٧٢)، وهناك حالات يكون فيها الخروج للجهاد فرض عين، وهو ما يسميه العسكريون " النفير العام "، حيث يخرج القادرون على حمل السلاح من المسلمين، مجاهدين بأموالهم وأنفسهم، فكل قادر على حمل السلاح يجاهد بنفسه، وكل قادر على بذل المال يجاهد بماله، وكل من لديه القدرة على الإعانة والمساعدة في ميدان القتال أو خلف خطوط الجيش، فهو مطالب به، وهو ما يطلق عليه – عسكريا – الحرب الإجماعية، أي يطالب أفراد المجتمع جميعًا بالقيام بها، وتعني : حشد الطاقات المادية والمعنوية كافة للأمة، لا للجيش النظامي وحده، ولا للقوات المسلحة بمختلف أشكالها وواجباتها وتسمياتها وحدها، بل للأمة كافة من أجل المجهود الحربي (٧٣) وهو ما بينته السنة المطّهرة، فيما يرويه أبو أمامة الباهلي ﷺ أن النبي ﷺ قال: من لم يغزُ ولم يجهّز غازيًا أو يخلف غازيا في أهله بخير، أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة" (٧٤). ومقصود الحديث جليٌّ؛ أن يجعل جميع أفراد الأمة في حالة الجهاد، وهو يتناول مختلف أحوال الجهاد والنصرة والإعانة والإخلاف في الأهل والولد، وهي نفس ما نصَّ عليه مفهوم الحرب الإجماعية، ومَن تدبّر الحديث يجدْ أنه يطبق في حالات فرض العين، حيث يصبح الجهاد على كل من قدر عليه أو قدر على الإعانة فيه.

---

٧١) سورة التوبة ، الآية ٣٩.

٧٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي ، للعلامة شمس الدين محمد بن أحمد الرملي ، طبعة مصر ، ١٢٩٢ه ، ج٧ ، ص١٩٣ ، ١٩٤.

٧٣) الحرب الإجماعية في الإسلام ، اللواء الركن محمود شيت خطاب ، كتاب ندوة النظم الإسلامية ، منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج ، أبوظبي صفر١٤٠٥هـ ، نوفمبر١٩٨٤م ، ج٢ ، ص٢٩٧ – ٣٠١. وقد أشار المؤلف أن العسكريين الأوروبيين تحدثوا عن الحرب الإجماعية لأول مرة عندما وجدوها متحققة في الحرب العالمية الأولى في بريطانيا وفرنسا وألمانيا على نحو ما شرحه المشير الألماني " فون لودندروف " في كتابه "الأمة في الحرب " ، وينفي أن تكون هذه الأمم سباقة إلى هذا المفهوم / مؤصلا له إسلاميا بالقرآن والسنة والسيرة العطرة.

٧٤) رواه الدارمي بمسنده ، بإسناد صحيح ، سنن الدارمي ، عبد الله الدارمي ، تحقيق : حسين سالم أسد الداراني ، دار المغني للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٠م ، ج٣ ، ص١٥٦٨ ، وأخرجه أيضًا البخاري في باب الجهاد ومسلم في باب الإمارة.

لقد رأينا في عصرنا الحاضر ، كيف أن فروض الكفاية تصبح عينية في الجهاد ، كما في مأساة البوسنة المسلمة مع العدوان الصربي ، وقضية فلسطين مع الاحتلال الصهيوني ، وأفغانستان مع الاحتلال السوفيتي ثم الأمريكي ، وما تعرضت فيه بعض الشعوب العربية من بطش وتنكيل على أيدي أنظمة قمعية، وجهّت فوهات أسلحة جيوشها نحو الشعب عندما هبّ مطالبا بحرياته، منددا بالظلم والقمع وتبديد الموارد، وتأخر التنمية.

وعليه؛ فإن إقامة الفروض واجبة على جميع أبناء الأمة دون تعيين، حتى ينالوا الأجر ، ويسقطوا الإثم عنهم ، والعبرة هنا بتحقيق المقاصد ، وكما يذكر الإمام الشاطبي : "يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز ، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة .فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها ، والباقون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون على إقامة القادرين ، فمن كان قادرًا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها "[٧٥] ، فصار الأفراد مكلفين على قسمينِ، قسم يرى في نفسه القدرة على فعل الفرض الكفائي فعليه أن يقوم به، والقسم الثاني عليه أن يحث القسم الأول على فعل الفرض ، ويرشده إلى تقصيره إن حدث ، ويجبره - إن امتنع - على القيام ، وتظل ذمة كل فرد من أفراد الأمة مشغولة حتى يتحقق الواجب الكفائي ويثمر ثماره ومنافعه ، فهو إذن واجب عيني على الأمة إلا أنه لا يتكرر القيام به إذا وجد.

وربما يتداخل الفهم قليلاً بين الأمة والدولة؛ فلاشك أن الدولة هي الشكل التنظيمي المؤسساتي للأمة ، بمعنى أن الدولة تتفرع عن الأمة ، فهناك الأمة المسلمة التي تمثل عموم الشعوب الإسلامية في مختلف البلدان والأصقاع ، وبحكم الاتساع الجغرافي، وظروف كل مجتمع، فإن الأمة المسلمة مقسمة إلى دول، تقوم الدولة

---

٧٥) الموافقات في أصول الشريعة ، ج ١ ، ص١٤١.

على شؤون رعيتها، وترتبط مع الأمة المسلمة برباط الشريعة الذي يحدد القواعد الحاكمة لنظم الحكم، فالغرض الأساسي من الدولة هو أن تتوصل الأمة بواسطتها إلى القيام بالواجبات العامة والسهر على المصالح الضرورية، فهي أداة بيد الأمة لتنفيذ الواجبات المفروضة عليها، وهذا مقتضى "عقد الإمامة" الذي تحدث عنه الأئمة والفقهاء قديمًا، حيث أشاروا إلى أنه فرض كفاية كالقضاء، فالإمام الأعظم هو "القائم بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.. ليرعى مصلحة الإسلام وأهله... (وأن يكون) ذا رأي ليدير مصالحهم الدينية والدنيوية... وأن يعرف أقدار الناس"[٧٦]، وهي شروط وقيود عديدة، تجعل منصب الإمامة ساميًا، لا يناله إلا من فيه من الخصال الحميدة والقدرات الإدارية والقيادية والعلمية الكثيرة، وكما يشير الماوردي بأن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ويؤكد على ضرورة عقدها لمن يقوم بها في الأمة وهو أمر واجب بالإجماع، وإن شذّ عنهم الأصم، واُختلِف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجا مضاعين. قالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبًا لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين[٧٧].

---

٧٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٧، ص١١٩، ١٢٠، وقد جاء ذلك في شرحه عن شروط الإمام، بأن يكون مسلما مكلفا حرا ذكرا شجاعا ذا رأي وسمع وبصر ونطق، وأشار أن يكون من قريش مع الخلاف حول هذا الأمر، وتنعقد الإمامة بالبيعة من أهل الحل والعقد ووجوه الناس وأعيانهم وعلمائهم المتيسر اجتماعهم، وتكون فيهم صفة الشهود من عدالة وغيرها.

٧٧) الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ص٥، ص٦.

والعبرة هنا أن يقوم الإمام بمصالح الدين ومقاصده، وأيضًا يراعي شؤون الناس في دنياهم ، وهذا المنصب فرض كفاية ، وهذا يعني أهمية وجوده في الدولة المسلمة، وأنه ليس مجرد منصبًا فرديًا ، بل هو يتخذ شكل المؤسسة، فلن يقوم الإمام بمهامه إلا في وجود مؤسسات وهيئات تعينه وهو يتابع عملها ويقيّم أداءها، وهذا ما يقترب من مفهوم "الوظائف العامة" الملقاة على عاتق الدولة سواء كانت هذه الوظائف سياسية أو اجتماعية.

غير أن المستقرئ للواقع الإسلامي المعاصر والمتتبع لأحوال المجتمعات يرى أن كثيرًا من المصالح العامة والفروض الكفائية ضاعت بين تواكل الأمة على الحكومات وإهمال الحكومات وتعطيلها للمصالح ، ولعل أبرز مثال لذلك ميدان البحث العلمي الذي به تقوى الأمة ويستقيم حالها ، فهو يشهد تراجعا يعيش حالة أقرب إلى التجاهل، الذي دفع العلماء إلى الهجرة أو الكسل.

وإذا كان الأصل في اشتراك الدولة والأمة ، وتداخل مسؤولياتها في النهوض بالواجب الكفائي ؛ أن يكون دافعًا للقيام بهذه الفروض، وتكثيف الجهود وتجميع الطاقات لإعمال هذه المصالح العامة في الحياة، فإنه من الناحية العملية يعتبر هذا التداخل سببًا في تعطيل هذه الفروض نظرًا لسوء فهم الدولة والأمة لواجباتهما.

ومن هنا، يكون الدور الأهم هو نشر الوعي بالفرض الكفائي على مستوى الأفراد (المسلمين)، بوصفه سبيلاً إلى نهضة الأمة، وأنه السبيل إلى ربط المسلم بقضايا الأمة ومجتمعه، وهذه الخطوة الأولى، وهذا الوعي يشمل المسلم البسيط، وأهل النُخبة في المجتمع، على كافة تخصصاتهم ليعلموا أن المسألة ليست مسألة ذاتية، ولا بحوث علمية، ولا مسؤوليات قيادية وإدارية فحسب، بل تتخطاها إلى كونها قضية أخروية ، تتصل بالثواب ومرضاة الله ، وأنها ليست خاضعة للرغبات الشخصية، كلٍ حسب ما يريد ويهوى، فإن شاء اجتهد، وإن شاء قصر ، بل عليه أن يجتهد، غير مطالب ولا متوقع بنتيجة.

ثم تأتي الخطوة الثانية ، بتوعية المجتمع للقيام بالفروض الكفائية ، فالخطط والمشاريع التنموية يجب أن تتجه وفق الفروض الكفائية، منطلقة من الدين بوصفه مكونا فعالا في النفوس، ورؤية الإسلام الشاملة لحاجات المجتمع، والخطوة الثالثة هي دور المخطط (صانع القرار والمنفذ) فيجب أن يفقه دوره ويعي مسؤوليته في الدنيا المستقاة من مقاصد الشريعة ومن واقع المسلمين اليوم. فمن المهم إحياء الواجب الكفائي، وترسيخ فلسفته، وتوضيح أبعاده داخل المجتمع، وهو مرهون بتربية المجتمع المسؤول الذي يحرص على أداء واجباته وتحصيل المصالح العامة المقصودة من إقامته، فيساهم في حماية الكيان الإسلامي وإعماره.

إن إحياء فقه الواجبات الكفائية والمصالح العامة ؛ وأبعادها الحقيقية في الأمة ، وإعمالها في الحياة الاجتماعية والسياسية عن طريق تجديد الفهم وفقه المقاصد ، كفيل بإعادة الأمة إلى طريق الشهود ، والحفاظ على خيراتها ووسطيتها حتى تصبح هذه الواجبات طريق التنمية والتقدم ، وسبيلا لإقامة مجتمع الخلافة والإعمار(٧٨).

ومن ثم يكون الخطاب الكفائي موجهًا إلى المجموع لا إلى الأفراد ، والمقصود بالمجموع القائمون على أمر الأمة ، ومَن بيدهم القرار ، والقدرة على التنفيذ ، ولديهم الرؤية المكتملة لما يحتاجه الناس ، ذلك أن "للأمة مصالح كثيرة لابد من وجودها لتنظّم أحوالها وتسعد في حياتها ، ومن هذه المصالح ما لا يقدر عليه إلا باستعداد خاص وتعلم ودراية ، فمثلا الطب لا يقدر على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته... والقضاء بين الناس لا يقدر عليه إلا الفقيه ذو الفراسة الذي عنده علم بأحوال البيئة التي يعيش فيها إلى غير ذلك من الكفايات اللازم وجودها ، ولا يقدر عليها إلا بعض من الأمة استعد لها وأتقن مقدماتها ووسائلها ، وإذا لم يكن في الأمة مستعدون فعليها تذليل الطريق لإيجادهم بالتعليم"(٧٩). وهذا لا يمنع أن يكون الخطاب أيضًا لأفراد الأمة ، لينهض من يجد

---

٧٨) **النظريات السياسية الإسلامية ، م س ، ص ٣١١.**

٧٩) **أصول الفقه ، محمد الخضري ، م س ، ص ٤١-٤٢.**

في نفسه القدرة والموهبة، ويعرّف أُولي الأمر بهذا. حيث يتوجب على قادة الأمة ومؤسساتها إعداد من يقوم بالفروض الكفائية ومساعدة من تظهر عليه الكفاءة والقدرة على أداء مصلحة معينة، فلا تناقض بين أن يوجه الخطاب إلى عموم الناس وفي نفس الوقت إلى الخصوص منهم فلكلٍ وجهته.

أيضًا فإن في كل فرض كفائي نوعين من التكليف، عام وخاص، فالعام يتوجه إلى الأمة قاطبة، والخاص يتوجه إلى الفئات المختصة المؤهلة عمليًا بهذا الفرض.

ذلك أن استعدادات الناس مختلفة ومواهبهم في الأمور متباينة، ومن المهم توجيههم إلى ما يوافق ميول كل فرد، حتى يبرز كل إنسان فيما غلب عليه ومال إليه، فتتوفر بذلك كل المصالح والتخصصات التي يحتاجها المجتمع الإسلامي ليكون أقوى المجتمعات اقتصاديًا وعسكريًا وعلميًا إلى جانب القوة الإيمانية العقدية.

يقول الشاطبي: "وبذلك يتربى لكل فعل - هو فرض كفاية - قوم، لأنه سُيّر أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية... فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة، فأنت ترى أن الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يُفصَّل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع، وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه"[٨٠].

فالإمام الشاطبي يركز على أمور عدة تلزم من يضطلع بالفروض الكفائية؛ أولها: أن كل فعل / مجال هناك قوم يقومون به، وهم متفاوتون في ذلك، فبعضهم ينبغ ويتفوق ويستمر حتى يكون في طليعة المتخصصين في مجاله، وبعضهم يقف عند مستوى بعينه، هكذا حسب قدراته واجتهاده.

---

٨٠) **الموافقات في أصول الشريعة، ج١، ص١٤٣.**

ثانيها : أن الترقي في سد المفروضات الكفائية ليست في مستوى واحد ، بل هو يتعدد ، حسب اجتهاد كل فرد. ثالثها : بناء على ما سبق ، لا يصح التعامل مع من يقوم بالفرض الكفائي ككل واحد ، وكخطاب واحد ، بل يجب تعدد الخطابات ، كل حسب ترتيبه وعطائه ، والاختلاف في تقدير جهد كل شخص.

وعندما نربط هذا بواقع الأمة الآن ، فإنه يتعين أن يكون الخطاب النهضوي مستهدفًا ما يأتي :

- تعدد مستويات المخاطبين ، بأن يخاطب كل جيل أو طائفة أو مهنة أو نوع على حدة ، يستنهض عزيمتهم ، ويشحذها.
- ربط المخاطبين بالمشروع الحضاري العام للأمة ، وهذا من شأنه جعل الفرد ، كل فرد ، مستشعرا مهمته وسط الملايين ، وأن على عاتقه الكثير الذي يمكنه من خدمة دينه ، وأمته.
- إعلامهم أنهم مستخلفون من الله سبحانه على الأرض ، وهذا يربطهم بالغاية العُليا من خلق الله تعالى لهم ، وأنهم مكلفون برسالة سامية ، فلا يقعدون عنها.
- توعيتهم بأن كل فرد منهم على ثغرة من ثغور الإسلام ، فلا تؤتين من قبله ، وهذا مفهوم أصيل ، يستحضر همة كل فرد ، ويشعره بعظم المسؤولية ، ويربطها بضميره الروحي.

وسننتقل إلى المبحث الثالث لنناقش ما يمكن أن تقوم به الفروض الكفائية في أعباء الاستخلاف الإنساني أملاً في هداية البشرية وقيادتها.

المبحث الثالث

دور الفروض الكفائية

في الاضطلاع بأعباء الاستخلاف الإنساني

عند الحديث عن الاستخلاف الإنساني، فإن الأمر يتطرق إلى دور المسلم في نشر الهدى والخير وعمارة الأرض، وهو ينطلق من الرؤية الإسلامية لاستخلاف الإنسان على الأرض، التي تنصرف لعموم المؤمنين، حين يمكّنُ الله للجماعة المسلمة بدولة كبرى تجمع المسلمين تحت رايتها، وضمن سلطانها، وأيضًا لجماعات مؤمنة بعينها في بلدان بعينها.

وبعبارة أخرى، فإن الاستخلاف في الأرض يعني: التمكين لجماعة من المؤمنين في الأرض، وجعل الملك لها والقيادة والسيادة لمن عليها. وهو من السُنن الربانية فقد وعد الله تعالى عباده المؤمنين بالاستخلاف في الأرض والتمكين لهم إذا حصّلوا حقيقة الإيمان ومقتضياته، وأخذوا بأسباب التمكين المادية والمعنوية، وبذلك ينالون الاستخلاف الرباني لهم على الأرض، والاستخلاف يعني: جعلهم خلفاء عن الله في تدبير شؤون عباده(٨١) كما قال تعالى { **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** }(٨٢)، فقد منح الله سبحانه وتعالى الإنسان زمام الأرض، وأطلَق يده فيها، ليكشف ما في الأرض من كنوز وخامات، وقوى وطاقات، وهذه منزلة عظيمة اختصها الله للإنسان، وجعله خليفة له على الأرض، كما منحه من

٨١) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ج١، ص٢٣٩١

٨٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

الطاقات والقدرات ما يؤهله للبحث والاكتشاف والاختراع بما يحقق له الخلافة في دلالتها المبتغاة[٨٣].

فقد اختص الله تعالى الإنسان من بين مخلوقاته وجعل له تكوينًا خاصًا، وكيانًا متميزًا، فالإنسان "مستخلف في الأرض، مزود بخصائص الخلافة، وأولى هذه الخصائص : الاستعداد للمعرفة النامية المتجددة، ومجهز لاستقبال المؤثرات الكونية، والانفعال بها، والاستجابة لها، ومن مجموع انفعالاته واستجاباته، يتألف نشاطه الحركي للتعمير والتغيير والتعديل والتحليل والتركيب والتطوير في مادة هذا الكون، وطاقاته للنهوض بوظيفة الخلافة " [٨٤] فهذه السمات والخصائص للإنسان يعيها المؤمن جيدًا، وهو مأمور شرعًا باستثمارها في عمارة الأرض.

إن الكافر والمسلم مستويان في العطاء والرزق، كما يبين الله تعالى : { **كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورا** } [٨٥]، ولكن شتان ما بين كافر يسعى في الأرض ليشبع شهواته، وبين مسلم ساعٍ لطاعة لربه، وأملاً في الآخرة، فينال خير الدنيا، ونعيم الآخرة. ومن هنا، فإن الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض، إنما هو خاص بالمؤمنين وحدهم، هؤلاء الواعون لمعنى الاستخلاف الحقيقي، والساعون لنشر الخير، ومرضاة الله. مصداقًا لقوله تعالى : { **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا** }[٨٦] وقد جاء في تفسير هذا الآية : " إن الله تعالى وعدهم بالاستخلاف في الأرض وتمكين الدين والشريعة فيهم تنبيهًا لهم بأن سنة الله؛ ألا تأمن أمة بأس غيرها حتى تكون قوية مكينة مهيمنة على أصقاعها. ففي الوعد بالاستخلاف والتمكين وتبديل الخوف أمنا إيماءٌ إلى

---

٨٣) في ظلال القرآن ، سيد قطب ، دار الشروق، القاهرة ، ط٣٢ ، ١٤٢٣هـ ، ٢٠٠٣م، ج١ ، ص٥٦.

٨٤) مقومات التصور الإسلامي ، سيد قطب ، دار الشروق، ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨٦م ، ص٢٦٢، ٢٦٣.

٨٥) سورة الإسراء ، الآية ٢٠.

٨٦) سورة النور ، الآية ٥٥

التهيؤ لتحصيل أسبابه مع ضمان التوفيق لهم والنجاح إن هم أخذوا في ذلك"[٨٧] لقد أشارت الآية إلى أن دلالة الاستخلاف للمؤمنين تتوقف على الإيمان والعمل الصالح الذي يقومون به، وعندما يتم الاستخلاف فهم سائرون على منهج الله، وقد نالوا الأمن والخيرات كلها.

وهنا يتم توضيح جانب ملتبس في قضية التمكين؛ فقد يظن البعض أن علو شأن بعض الأمم والشعوب والحضارات غير المؤمنة، معناه تمكين لهم، ولا يقبل هذا حسب الرؤية الإسلامية، فمفهوم الاستخلاف الحقيقي يعني تقديم الخير للناس، وقيادتهم لطريق الهدى؛ فلا يعتبر علو شأن أمة ما مثل المغول قديمًا أو الشيوعيين حديثًا لونًا من التمكين، فالمغول أبادوا شعوبًا وحضارات في هجماتهم البربرية على الأمم قديمًا ، والشيوعيون انطلقوا من الفلسفة المادية الجدلية التي ترتكز على كل ما هو مادي، وتجعله ديدنًا لها، ومنطلقًا لتصوراتها، وفي سبيل دعم النظرية الماركسية وبقائها ، فنيت شعوب في الاتحاد السوفيتي سابقًا ، وهجّرت شعوب أخرى، ومحيت ثقافات، وحوربت الأديان، فالأمر من الوجهة الإسلامية يرتبط بالخيرية، "فالتمكين في الدنيا (بمعنى علو الشأن) ليس في ذاته مقياسًا للخيرية... فالاستمرار في التمكن لا يمكن أن يحصل مع الكفر، لأنه لا يملك أدوات الاستمرارية، بل فيه بذرة الفناء والدمار"[٨٨].

ذلك أن الله جعل الاستمرارية الخيرية في الأرض للعباد الصالحين، وهم المعنيون بتحقيق الاستخلاف الرباني كاملاً ، { **وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ** }[٨٩].

فالمداولة في العلو من السُنن الربانية في الدنيا، لا يختص بها شعب دون شعب، وإنما تعود لاجتهاد الشعوب، وهي من سُنن التعاقب الحضاري التي يشهدها

---

٨٧) التحرير والتنوير، ج١، ٢٩٢٩.

٨٨) أثر الإيمان في بناء الحضارة الإنسانية، د. أحمد معاذ علوان حقي، جامعة الشارقة، نشر خاص للمؤلف، د ت، ص١٨.

٨٩) سورة الأنبياء، الآية ١٠٥.

التاريخ على امتداده الزمني والمكاني، مصداقًا لقوله تعالى : { **وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ** }(٩٠) والمداولة تعني الحركة، والعلو المؤقت، ولكنها لا تعني الاستخلاف والخيرية، ولا يمكن أن تظل شعوب بعينها - ولو كانت مؤمنة - في موقع الصدارة الحضارية، فتعاقب الحضارات وتبدلها شاهد على سنة الله في خلقه، وإن اختلفت الأسباب في قيام وسقوط الحضارات (٩١). فعندما يرتفع شعب -غير مؤمن- على الشعوب المؤمنة ، فهذا نذير وعبرة للمؤمنين أن يتداركوا جوانب القصور الحضاري لديهم، ويسعون لاسترداد السيادة الحضارية والاستخلاف الإنساني، فهم مأمورون بهذا شرعًا ، ولكي يتم السعي والرفعة من خلال جهودهم البشرية. أما الحضارات المفتقدة للهدي الرباني، فهي معرضة للغرور والانحراف والسقوط، لأنها غير مسلحة بالقيم الربانية، التي تعالج النفس البشرية وتصلحها، { **كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ** }(٩٢)،

فالتمكين الإسلامي : تمكين الدين وانتشاره في القبائل والأمم وكثرة متبعيه، وقد استعير التمكين، وحقيقته التثبيت والترسيخ لمعنى الشيوع والانتشار لأنه إذا انتشر لم يخش عليه الانعدام فكان كالشيء المثبت المرسخ وإذا كان متبعوه في قلة كان كالشيء المضطرب المتزلزل (٩٣) وعندما يتم التمكين للجماعة المسلمة ، فهم قادرون على إقامة شعائر الله ، ونشر المعروف والخيرات ، ومنع المنكرات ، { **الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ** }(٩٤).

---

٩٠) سورة آل عمران ، الآية ١٤٠

٩١) اثر الإيمان في الحضارة الإنسانية ، م س ، ص١٩.

٩٢) سورة الرعد ، الآية ١٧.

٩٣) في ظلال القرآن ، ج١ ، ص٢٣٩٢

٩٤) سورة الحج ، الآية ٤١

ليست الخلافة لله عز وجل غاية عليا للإنسان في الحياة الدنيا فقط وفي وجوده على الأرض فقط ، وإنما هي غايته العُليا السامية في الدنيا والآخرة معاً. فاستخلاف الإنسان على الأرض من أهم الأصول الاعتقادية للدين الإسلامي، وفي لب عقيدة المسلم دورُه في خلافة الله تعالى على الأرض ، فإذا كان التوحيد الإسلامي يعني إفراد الله عز وجل بالألوهية والربوبية، فإن خلافة الإنسان لله عز وجل على الأرض هي الجانب التطبيقي لعقيدة التوحيد الإسلامي في مختلف النواحي : الفردية والمجتمعية والإنسانية كافة، أي على مستوى الإنسان كنوع من أنواع الخلق.

ومن هنا تميزت الحضارة الإسلامية عن سائر الحضارات عبر التاريخ، فهي تعتبر بحق الحضارة الإنسانية الصحيحة الحقة اللائقة بالإنسان كإنسان.

فما يمنع إذن من القول بأن الله تعالى استخلف الإنسان في الأرض، وأن الإنسان المؤمن خليفته فيها ؟ إن هذا القول يتوافق مع مذهب السلف من صفات أفعال الرب جل وعلا. والذي يرفضه بقصد التنزيه قد فهم خطأً أنه يتعارض مع التنزيه. وهو ليس كذلك! ولكنه بهذا الرفض يضيّع على المسلمين أول أصل اعتقادي وأهمه لحضارتهم، كما أنه يُفقِد مفهوم الإنسانية أحد مقومات تكريمها وهو خلافة الإنسان لله عز وجل.

ففكرة الإيمان لا تعني استسلامًا لما هو غيبي والغرق فيه، ولا الحلم بالنعيم الأخروي، والزهد في الحياة، وإنما تعني إقامة مفهوم الاستخلاف الرباني على الأرض، بل "إنها صمام الأمان لتوجيهات السلوك نحو النافع للمجتمع وما يعود عليه بالخير... إن عنصر الخير المنبثق من الإيمان القوي بيوم القيامة أو اليوم الآخر بما يشمله هذا العنصر من أخلاقيات وسلوكيات وأنشطة وأعمال مبنية على هذه السلوكيات ليحتل مكانه ضمن المجتمعات المتقدمة في المعرفة والإنتاج غيرهما من عناصر القوة التي تنبثق منها القدرة على التأثير في مجريات الأمور في مجتمعاتنا المعاصرة"[٩٥]

---

٩٥) الإنسان والخلافة في الأرض ، محمد أمين جبر ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١ ، ١٤١٩هـ ، ١٩٩٩م ، ص٢٢٦.

ويشير الشهيد سيد قطب [٩٦] إلى أمور عدة في قضية الاستخلاف الرباني للإنسان فيقول : "إن الأصل في طبيعة الحياة الإنسانية أن يلتقي فيها طريق الدنيا وطريق الآخرة ; وأن يكون الطريق إلى صلاح الآخرة هو ذاته الطريق إلى صلاح الدنيا وأن يكون الإنتاج والنماء والوفرة في عمل الأرض هو ذاته المؤهل لنيل ثواب الآخرة كما أنه هو المؤهل لرخاء هذه الحياة الدنيا ; وأن يكون الإيمان والتقوى والعمل الصالح هي أسباب عمران هذه الأرض كما أنها هي وسائل الحصول على رضوان الله وثوابه الأخروي هذا هو الأصل في طبيعة الحياة الإنسانية".

وهذا يعني أن الأساس في حياة الإنسان السعي في الأرض وعمارتها ، والإنسان يسعى لرزقه ، والبشر ماضون في هذا الأمر ، إلا أن المسلم يختلف عن سائر البشر ، فهو يجعل سعيه لرزقه ، وتحقيق وجوده واستثمار طاقاته ؛ جزءًا من رسالته الإسلامية ، وكلما كان عمله به النماء والوفرة ، يزداد ثقة من إثابة الله له في الآخرة ، فأهم ما يتميز به المسلم أنه واع – في تصوره الوجودي – أن مصيره في الآخرة مرهون بما قدّم في دنياه، مثلما أن دنياه مصيرها الآخرة.

ويضيف الشهيد سيد قطب [٩٧] : "... ولكن هذا الأصل لا يتحقق إلا حين تقوم الحياة على منهج الله الذي رضيه للناس فهذا المنهج هو الذي يجعل العمل عبادة وهو الذي يجعل الخلافة في الأرض وفق شريعة الله فريضة والخلافة عمل وإنتاج ووفرة ونماء وعدل في التوزيع يفيض به الرزق على الجميع من فوقهم ومن تحت أرجلهم كما يقول الله في كتابه الكريم إن التصور الإسلامي يجعل وظيفة الإنسان في الأرض هي الخلافة عن الله بإذن الله وفق شرط الله ومن ثم يجعل العمل المنتج المثمر وتوفير الرخاء باستخدام كل مقدرات الأرض وخاماتها ومواردها بل الخامات والموارد الكونية كذلك هو الوفاء بوظيفة الخلافة ويعتبر قيام الإنسان بهذه الوظيفة وفق منهج الله وشريعته حسب شرط الاستخلاف طاعة لله ينال عليها العبد ثواب الآخرة".

---

٩٦) في ظلال القرآن ،ج٢ ، ص٩٣١ ، ٩٣٢.

٩٧) في ظلال القرآن ،ج٢ ، ص ٩٣٢.

وأما علاقة الفروض الكفائية بمفهوم الاستخلاف الإنساني فينطلق من واجبات عدة على المسلمين القيام بها نحو البشرية كلها، فهم أصحاب رسالة موجهة نحو الخير للفرد، والخير للمجتمع، والخير للإنسانية جمعاء (٩٨)، فلا يمكن أن تكون هناك نهضة إنسانية بإغفال الدين وتهميشه أو إقصائه كلية، والنظر إلى التقدم والتحضر على أنه مجرد أرقام في خطط التنمية، تظهر في الصناعات والزراعات والخدمات المقدمة للشعوب، فهذه يمكن أن تسمى تقدما ماديا، وهو في النهاية يحقق رفاهية للإنسان، ولكن لا يقدم السعادة الحقيقية له، فلا معنى لإراحة الجسد وتلبيه شهواته، دون ترقية الروح. فهذه ليست حضارة بمفهومها الشامل للتقدم الروحي والمادي، كما عرفها الإنسان على مرِّ التاريخ. وعليه، فإن الحديث عن دور الإسلام حضاريا، وما ينطوي عليه في مفهوم الاستخلاف الإنساني، يشمل في أساسه إعادة قيم الإسلام لتكون أساسًا في النهضة للمجتمعات المسلمة المعاصرة، وتكون نبراسا لغيرها من المجتمعات البشرية.

لقد كانت الإنسانية دوما – في رحلتها عبر قافلة الزمان – ساعية إلى السمو الروحاني، مشرئبة نحو الخير، وهذا ما تفسره أقدم الشواهد الأثرية، حيث كان وازع الدين هو المسيطر الأول على الإنسان، فما يولده الدين من مخاوف هي شغل الفرد الشاغل، وما يوحي به من آمال هي ناصحه الدائم، وكان ذلك دافعًا له في تنمية الفنون والآداب والعلوم ولم يمس الدين جوانب من حياة الإنسان فحسب، بل الواقع أن الحياة والفكر والدين امتزجت عنده بعضها ببعض امتزاجًا لا انفصام له، يتكون منه كتلة واحدة متداخلة، وهذا منذ أقدم العصور (٩٩).

فحياة الإنسان فوق الأرض كانت نوعا من العراك المستمر بين المثل العُليا الجديدة في إنكار النفس والشهوات، وبين شهوة حب القوة الشديد التأصل في

---

٩٨) الإنسان والخلافة على الأرض، م س، ص٢٢٧.

٩٩) فجر الضمير، جيمس هنري بريستيد، ترجمة د. سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٣٦، ٣٧. وقد برهن المؤلف طيلة صفحات كتابه وعبر الشواهد الأثرية على علاقة الإنسان بالدين، وأنه مكون أساس له، لا يمكن إغفاله في أية نهضة معاصرة.

الفطرة البشرية ، وهذا ما لاحظه علماء النفس في دراستهم للسلوك البشري الجماعي. ومن هذا انتقدوا الحضارة الحديثة في إغراقها المادي، كما يذكر "ألفريد يونج" في الخطاب الذي ألقاه أمام مجمع تقدم العلوم البريطاني حيث قال : "لقد وضع في يديه (يعني الإنسان) قيادة الطبيعة قبل أن يعرف كيف يقود نفسه"، فيما كان منذ القدم حريصا على الارتقاء بمميزات الروح البشرية [١٠٠].

- أزمة الحضارة الغربية المعاصرة :

إن الحضارة الغربية المعاصرة خالفت المسيرة الإنسانية، واعتمدت على ما يُنعَتُ "الفصام النكد" بين الدين والعلم، أو ما يصطلح عليه باسم "العَلمانية أو اللادينية"، مما صبغ مجتمعاتها باللا أخلاقية، وظهور "التشكك الأخلاقي" الذي هو ناتج من نواتج العلمانية، فباتوا يفسرون كل تقدم علمي ومجتمعي بأنه ثمرة إقصاء الدين، مما مهّد السبيل لسيطرة الاعتبارات الدنيوية على الدينية [١٠١] ، ووضعوا كل دنيوي في وضع مضاد لما هو مقدس وديني، وهذه الضدية ساهمت في اضمحلال الأخلاق وسيطرة الفلسفات المادية على الحضارة برمتها.

وهو ما سماه البعض "بطلان الحاسة الدينية" وهي حاسة تضاف لحواس الإنسان الخمس ، وتجعل الإنسان في بحث دائم عن الله وقيم الدين في أعماقه، وأيضًا طغيان المادية والمعدة والركض لإشباع الشهوات على حساب المعتقدات، واعتبار هذا هدفًا إنسانيًا ومجتمعيًا أساسيًا [١٠٢].

---

١٠٠) المرجع السابق ، ص٤٤٠ ، ٤٤١.

١٠١) الحضارة الصناعية : ما لها وما عليها ، س. إيريس ، ترجمة : محمد ماهر نور ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م ، ص٤١-٤٢. وأشار المؤلف إلى هذا الوضع الضدي فبات كل ما هو "طبيعي" يضاد "ما فوق الطبيعي" ومن ثم ظهرت الفلسفات الطبيعية. يقول: "إن الحيرة التي تواجهها المدنية الغربية من جراء الثورة العلمية التكنولوجية في القرون الأخيرة، هي حيرة على الأرجح لا محيص عنها ، فإن تقدم العلم والتكنولوجيا بوصفه عملية دنيوية محضة ، كان حتمًا على حساب المعتقدات التقليدية (يقصد الدينية) وطريقة الحياة التي تعد هذه المعتقدات تعبيرًا عنها". ص٤٣

١٠٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، أبو الحسن الندوي ، دار العروبة ، القاهرة ، ط٥ ، ١٣٨٤هـ ، ١٩٦٤م ، انظر : ص٢٣٠ ، ٢٤٢.

لقد شكلت المادية أساسًا محوريًا للفلسفات الغربية الحديثة، بل وهناك فلسفات ذات شمولية في الرؤية والفكر، جعلت المادية منطلقاتها، مثل فلسفة هيجل، وكيف تمَّ البناء عليها من قبل ماركس وإنجلز، وغيرهما، وقد رأى الأخيران في بيانهما المشترك أن الشبهات المثارة على فلسفتهما من قبل الدين أو بعض الفلاسفة لا قيمة لها، وليست جديرة بالتمحيص، فكل خواطر الإنسان وأفكاره وحياته الاجتماعية وعلاقاته تعود إلى كيانه المادي والعناصر المادية من حوله، وأنها السبيل الوحيد لتفسير الكون والحياة والتاريخ، ومنها ظهر ما يُطلَقُ عليه التفسير المادي للتاريخ(١٠٣) كما أن الأخلاق نابعة مما تعارف عليه المجتمع، فهو منشئ الأخلاق، ما دامت تعبر عن مصالح الطبقة التي تملك زمام الثروة وتسيطر على وسائل الإنتاج، ولا عيب في أي خلق ما دامت وسائل الإنتاج ناجحة ومنتظمة بمعنى أن ما يتعارف عليه الناس ويتقبلونه هو خلق مشروع(١٠٤).

كانت هذه الفلسفة شديدة التطرف، وشاء الله أن تنهار المجتمعات التي اتخذتها نهجًا (الاتحاد السوفيتي سابقًا ومعه المنظومة الاشتراكية)، كما تخلت عنها مجتمعات أخرى بعدما رأت الشقاء والفقر مستبدا بشعوبها، وتبنت اقتصاديًا النهج الليبرالي (الصين الآن)(١٠٥)، وهذا لا يعني الانحياز إلى الفكر الليبرالي الذي

---

١٠٣) الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت، ص١٢٦.

١٠٤) السابق، ص٢٢٩ وما بعدها.

١٠٥) راجع على سبيل المثال: الفيل التنين (صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعا)، روبين ميريديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير ٢٠٠٩، ص٢٨ – ٤٠. وقد أوردت المؤلفة أن ما بين ٣٠ – ٤٠ مليون صيني لقوا حتفهم خلال السنوات ١٩٥٩–١٩٦٢م بسبب الجوع، في حين كانت مخازن الجيش ممتلئة بالحبوب، وكانوا يصدرون القمح للخارج نتيجة الضرائب المفروضة على المزارعين، وهذا ناتج عن المزارع الجماعية التي ألغت الملكيات الفردية، وجعلت الفلاحين موظفين، متوسط دخلهم السنوي ١٦ دولار فقط، ولكن من يجرؤ على قول هذه الحقيقة للزعيم " ماو "، الذي عكف على تأليف كتابه عن الثورة الثقافية، الذي أوجب تدريسه على الجامعات للدعاية الشيوعية، وحسنا فعل خلفه " هسياو دنج " بأن فتح المجال للاستثمارات الرأسمالية، وأعاد الملكيات الخاصة للمزارعين، مما مهّد الطريق لانطلاقة الصين الاقتصادية الآن.

يضع أُسسًا وحقوقًا لحريات الأفراد والشعوب ، وإنما ذم الفلسفة الماركسية ، وتطبيقاتها المختلفة، ودكتاتورية مطبقيها وفسادهم.

ولكن تبقى جذور الفلسفة المادية والنفعية مبثوثة ومتجذرة في الفكر الغربي المعاصر ، ولا ينفك عنها بأي حال ، وقد أشار إلى ذلك كثير من الفلاسفة الغربيين الذين رأوا أن هناك تسوية بين الأخلاق الثابتة (الدينية والإنسانية) وبين الأخلاق العرفية والاجتماعية ، وجعلها كلها نسبية مغالية في ذلك ، فكل من كتبوا في الضمير الأخلاقي جعلوه أشبه بالعادة الثابتة التي تجمّد الإنسان وتعيق تطوره وتقدمه. واليوم يهتم الفيلسوف بتركيب الأشياء وتكوّنها ، فهو يرى أن الضمير لا ينبع من فطرة الإنسان ، بل يساهم في تكوينها الداخل والخارج والتفكير الذاتي والتجربة، وكأن القيم (في الضمير) أشبه بالتجربة المعملية تتخذ مكانتها من تفكير الإنسان بها ، ثم اختبارها في الحياة[١٠٦] وهو تقريبًا ما تذهب إليه الفلسفات الجديدة حيث لا تزال تعتبر المنفعة أساسًا ومنطلقًا للأخلاق والقيم ، حتى في الاعتبارات السياسية والإدارية والتربوية، وكما يقولون إن المهم ليس هو الهوية الشخصية بل العلاقة المتشكلة من الترابط السيكولوجي والاستمرارية في الحياة[١٠٧].

ولعل أبرز ما انتقدته فلسفة ما بعد الحداثة ضد فلسفات الحداثة التي سبقتها ، والتي رفعت شعارات التنوير والعقلانية والعلم والموضوعية من قبل ، انتقدتها بأنها جعلت المجتمع الغربي الحديث مجتمعا قمعيا متسلطا ، لأنه قهر فردانية الإنسان باسم العلم ، وباسم الدولة ، وجعله ترسا في آلة ضخمة ، لا يشعر بوجوده الذاتي بشكل كاف ، فهو مجرد رقم مجتمعي ، مما أدَّى إلى انتشار نزعات الشّكيّة والنسباوية (من النسبية) في الأمور ، وسقوط القناعات المطلقة ، والمذهبيات

١٠٦) اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، إيميل برسيه ، ترجمة : محمود قاسم ، سلسلة الألف كتاب، نشر : دار الكشاف للنشر والتوزيع ، ١٩٥٦ ، ص٧٦ ، ٧٧.

١٠٧) مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، تحرير : أوليفر ليمان ، ترجمة : مصطفى محمود محمد ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، مارس ٢٠٠٤ ، انظر : ص٩٣- ٩٥.

الفكرية الكبرى مثل الماركسية والوجودية وغيرهما (١٠٨)، لأنها لم تقدم إجابات عن أسئلة كبرى تعتمل في ذات الإنسان، وتتصل بغاياته في الحياة.

لقد تناسوا – ببساطة – أن هناك أخلاقا إنسانية فطرية، نابعة من الضمير الشخصي للفرد، وهي التي تنظّم حياته وعلاقاته بمن حوله، واحترامه لذاته، ومبادئه في الحياة، وتناسوا أيضًا – وهذا هو الأهم – البحث في علاقة الإنسان بالوجود وخالقه ورسالة الفرد على الأرض، أي أنهم تناسوا الدين بوصفه مكونًا محوريًا للذات الإنسانية. صحيح أن هناك حركات دينية مسيحية، ودعاة لهم آلاف الأتباع، ولا يزال هناك تداخل بين الديني والسياسي، وتعصب للديانة المسيحية وخوف على الوجود المسيحي في العالم، ولكنها في المجمل حركات محدودة التأثير، لا تعبر عن رسالة مجتمع، ولا قيم حضارة، ولا ينبغي أن تقوم الحضارات الإنسانية الحقيقية على الأنانية المفرطة، والرغبة في الاستحواذ على مقدرات الشعوب، وترسيخهم أن غاية الإنسان في الحياة تنحصر في تحقيق الرفاهية له دون أن تسمو بروحه، وتهذب خلقه، وتتطلع إلى آخرته.

يقال هذا الكلام، ويوجه إلى العلمانيين العرب ومن سار على دربهم، حيث قدّموا القيم الفلسفية الغربية على أنها الخلاص والسبيل والإنقاذ للشعوب الإسلامية، وقدّموها كُلاً واحدًا، في خطاب واحد، غير عابئ بتناقضات الفكر الغربي ذاته، ولا بالردود الموجهة لهذا الخطاب، فأرادوا أن يحملونا على نهج واحد وهو في الحقيقة عشرات النُّهوج، وعلى قيم واحدة، هي في الحقيقة مختَلَفٌ عليها، وقدموا الغرب لنا على أنه نموذج فريد أوحد، وهو يزخر بعشرات النماذج، والأهم في كل ذلك أنهم لم يقدموا مأساة الإنسان الغربي، الذي حقق تقدما كبيرا في حياته الاجتماعية والاقتصادية، ولكن انحدر روحيا وأخلاقيا، لأنه بالغ في قيم العمل

---

١٠٨) راجع تفصيلا : أسطورة الإطار (في دفاع عن العلم والعقلانية) ، كارل بوبر. تحرير : مارك نوترنو ، ترجمة : د. يمنى طريف الخولي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ٢٠٠٣ ، ص٩١ – ٩٩. يشار إلى أن الكتاب كان دفاعا عن قيم الحداثة المذكورة ، ولكنه أشار إلى أزمة الإنسان المعاصر ، التي لم تفلح الفلسفات المختلفة في حلّها لأنه أزمة روحية، وإن أفلحت في تشخصيها.

والعقلانية على حساب قيم الروح. ونرجو ألا يفهم ذلك أنه رفض لكل ما هو غربي، وإنما دعوة لقراءة الغرب بشكل صحيح، بعيدًا عن أحادية الطرح والنقل والترجمة، وأن تكون الاستفادة عملية بناءة، تراعي خصوصية ثقافتنا.

وقد فطن كثير من فلاسفة العرب – المخلصين – لهذا الأمر، فتقول إحداهم بعدما استعرضت جانبًا من مشكلات الغربية النفسية : "وهذا الدرس الحضاري نهديه نحن إلى أولئك المفتونين المنبهرين بالحضارة الغربية من دون حدود، وكأنه لم ينم إلى علمهم سجلها الحافل بالجرائم الاستعمارية والإمبريالية ومص دماء الشعوب أو إبادة السكان الأصليين... وبالتالي يرى أولئك المفتونون في الحضارة الغربية المثل الأعلى وإجمالا لكل آيات الحق والخير والجمال المرومة، ويسلّمون تسليما أعمى بأن طريق الخلاص الواحد والوحيد، في أن نحذو حذو الحضارة الغربية "باعًا بباع، وذراعًا بذراع، وشبرًا بشبر، حتى إذا دخلوا جحر ضب دخلناه وراءهم"(١٠٩).

لقد تميزت الحضارة الإسلامية في تكوينها الأولي بانبثاقها من الإسلام بوصفه دينًا ونظرة (رؤية) إلى العالم، وكانت اللغة العربية الوسيلة الكونية الشاملة للخطاب الديني والعلوم الدينية، وأيضًا سائر العلوم الدنيوية، وقد ظهرت ملامح الحضارة الإسلامية في الحواضر الكبرى مثل : اسطنبول وأصفهان وهرات والقاهرة ودلهي... وهي تمثل نموذجًا قابل للتكرار الذاتي على مرِّ التاريخ(١١٠). لقد قامت

---

١٠٩) المرجع السابق، من تصدير المترجمة : د. يمنى طريف الخولي، ص٩، في معرض استعراضها لفلسفة بوبر، التي تؤكد في محورها على أهمية تنمية العقل الناقد بعيدا عن الأطر الفكرية المنغلقة، وأن تكون العلاقة بين الحضارات قائمة على الحوار والتلاقح حتى لا تحل روح التسليم الأعمى العقيم بل المدمر؛ إذ اعتبرت إحدى الثقافات العظمى نفسها العليا والأكثر تفوقا، وكذلك إذ اعتبرها الآخرون هكذا، وأحس فريق بدونيته.

١١٠) الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية)، تحرير : بيتر جي كاتزنشتاين، ترجمة : فاضل جتكر، من فصل بعنوان : الإسلام في أفرو أوراسيا، تأليف : بروس بي لورنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، فبراير ٢٠١٢، ص٢٦٢. ويؤكد المؤلف أن الدين مربوط بالثقافة، وهو صانع حاسم للحضارة، ويتبنى رأي العالم (تورنر) أن الدين ظاهرة حضارية بامتياز. ص٢٥٤.

الحضارة الإسلامية باستحضار شبكة جغرافية ثقافية واسعة، فلا يمكن النظر إلى الحضارة الإسلامية بوصفها حلقة في سلسلة عالمية فطرية أو حتمية ما، فقد كانت لها مكوناتها الثقافية والاجتماعية، التي اتخذت من الدين منطلقًا لها، وأدت – فيما أدَّت – الكثير من الوظائف في المسيرة الحضارية الإنسانية، ويكفي أنها كانت جسرا ممتدا من الأنظمة الاجتماعية القديمة إلى نظيرتها الحديثة(١١١).

فلا يمكن حصر الحضارة الإسلامية في دور "الجسر"، فهي أولاً وأخيرًا لها تكوينها الخاص الذي يتمايز عن غيرها من الحضارات لأنها تستند على الإسلام الذي يقدم عقيدة وقيما ورؤى تقدم إجابات شافية عن أسئلة محيرة للأذهان، مريحة للأفئدة، كما تقدم مبادئ تشريعية، تنتصر للحقوق، وتؤسس لعمارة الأرض والعدل والخير، كما أنها تفاعلت مع الثقافات والحضارات السابقة عليها في مختلف البلدان التي امتدت إليها ظلالها، فلم تمارس النفي ولا الإقصاء الثقافي والاجتماعي، ولا القهر الديني، ولا التطهير العرقي، وهو تفاعل كان محمودًا وساهم في الحفاظ على علوم الأمم السابقة، وأيضًا الزيادة عليها، وتطويرها، بجانب منظومة العلوم المنبثقة عن الإسلام (علوم القرآن والحديث واللغة والشريعة...)، متجاوزة دور الوسيط / الجسر، ودور التأثّر والنقل الذي حصرها فيه بعض المستشرقين(١١٢).

---

١١١) انظر المرجع السابق، ص٢٦٤.

١١٢) هناك كثير من المستشرقين يحصرون دور الحضارة الإسلامية في النقل من الأمم السابقة، والتعلم من علومها، وأنها قامت بدور ساعي البريد إلى الحضارة الغربية، وهذا ما نفته المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، في سفرها المتميز : شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة : فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٨، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، وهذا ما أكدته المؤلفة في مقدمتها للكتاب، نافية المقولة الأوروبية أن العرب نقلوا كنوز القدامى إلى الغرب، ص١٢. وجاءت فصول الكتاب الممتدة مؤكدة على إسهامات العرب والمسلمين وسائر الأقليات الدينية والشعوب غير العربية في الإضافات العلمية، وابتكار العلوم والفنون ما يحتاج إلى عشرات الأسفار لرصده.

ومن هنا، فإن هناك واجبات تقع على عاتق الأمم المسلمة جميعها، في نهضتها المعاصرة، وهذه الواجبات تبدأ من الأمة نفسها، ثم تتجه إلى شعوب الأرض كلها وهذا يحتاج إلى فقه الفروض الكفائية في بعده المجتمعي والإنساني، والتي تبدأ بمعرفة المهام التي ينبغي على مجتمع المسلمين القيام بها، أملاً في النهضة الحضارية المعاصرة، ويمكن محورتها في المنطلقات التالية:

- الاتجاه نحو التعبئة الروحية وإعادة صياغة الرسالة الإسلامية، عقيدة وشريعة، مفاهيم وقيم ومبادئ، أصالة وحضارة وتقدمًا، وتقديمها إلى جماهير المسلمين البعيدين عن روح الإسلام، ثم إلى العالم الخارجي، من أجل إنقاذه من المادية المفرطة، والشهوانية الجامحة التي استبدت بالنفوس، وجعلت الشعوب أسرى البطون والمتع، وهذا يستلزم تعديل الخطاب الإسلامي والحضاري والسياسي والاقتصادي والتنموي، ليسهل فهمه، وتكون مفرداته واضحة، فلا معنى أن أقدم صادرات ومخترعات ونهضة دون أن أسبقها وأصبغها برؤيتي الفكرية والعقدية.
- إنهاء الصراع النفسي في أعماق المسلم المعاصر [١١٣]، الذي تلقّى فلسفة النهضة والتنمية برؤية غربية، فيما تضطرم في أعماقه جذوره الإسلامية، وهذا يستتبع تصدي أولو الأمر ومخططو الاستراتيجيات الوطنية، من أجل بناء نظام تعليمي مستمد من نظامنا الإسلامي، وقيمه وتصوراته، وإذا كنا في العقود الماضية افتقدنا العلماء والباحثين والمؤلفين، فلجأنا إلى الغرب، فإننا اليوم لدينا كل هؤلاء، وإن كان تنقصنا الرؤية المكتملة، النابعة من الحاجات الكلية للمجتمع، ورغبة الأمة في النهوض والحضارة، والعطاء الإنساني، الذي

---

١١٣) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٧٦. وقد أشار المؤلف إلى أن هذا الصراع ناتج عن أنظمة التعليم الغربية التي سادت الدول الإسلامية إبان الاحتلال وأيضًا بعد الاستقلال، حيث كان العالم الإسلامي مصابا بالانحطاط العلمي والشلل الفكري، فأخرجت عقولا ونفوسا متعلمة وفق المنظومة الغربية.

يقودها إلى أستاذية العالم، وتحقيق الاستخلاف الإنساني في صورته النهائية بقيادة الناس إلى الخير.

- الاهتمام بالنهضة الصناعية والزراعية والحربية (النهضة الشاملة) التي تجعل المسلمين أنفسهم (العامة والبسطاء وأيضًا النُخب المتغربة) متشرّبين ومتعلقين وعاملين للمشروع الإسلامي، وحاملين رسالته، وأيضًا يقنع العالم كله بهذا المشروع، فإن الشعوب لن تتقبل رسالة من شعوب ضعيفة تستورد غذاءها وصناعتها وسلاحها، وإنما تتطلع دائمًا للقوي المتقدم، تسمع منه، وتتقبل منه، وقد تسايره، وتتقبل ما يدعوها إليه. وكما يقول أبو الحسن الندوي: "فإذا أراد العالم الإسلامي أن يضطلع برسالة الإسلام ويملك قيادة العالم فعليه بالمقدرة الفائقة، والاستعداد التام في العلوم والصناعة والتجارة وفن الحرب... يقوّت ويكسو نفسه، ويصنع سلاحه، وينظم شؤون حياته، ويستخرج كنوز أرضه، وينتفع بها، ويدير حكوماته"(١١٤)

إن الميزة في الإسلام هي الطاقة الروحية الهائلة التي تجعل المرء منافحًا عن دينه ساعيًا إلى إرضاء ربه، بعمران الأرض.

ثم ننتقل إلى الباب الأول في هذه الدراسة، الذي سيناقش تفصيليًا أسباب غياب الفروض الكفائية، أدوارها المفتقدة، ومن ثم البحث في سبل الإحياء والإشكاليات المرتبطة به.

---

١١٤) السابق، ص٢٧٢.

الباب الأول

إحياء الفروض الكفائية

فرديًا و جماعيًا و حضاريًا

يتناول هذا الباب فكرة أساسية، تمثل لُبَّ البحث من الناحية الفكرية، ألا وهي سبل إحياء الفروض الكفائية، ولمناقشة سبل الإحياء، لابد من مناقشة أسباب التغييب، لأن تغييب الفروض أو إقصاءها كان ناتجًا عن جملة من العوامل ساهمت في إقصاء الإسلام – فكرًا وحضارة وثقافة ورؤية – عن الحياة، وهو إقصاء ساهمت فيه الأمة ذاتها، بحكم تأخرها، وتقهقرها، وتجمّدها عند أفكار وقناعات معينة؛ كثيرة منها مأخوذ من التقاليد ومظاهر التخلف التي اكتنفت العقل الجمعي للأمة، وقام بعض علماء الشريعة وفقهائها بتبريره، أو السكوت عنه، فشعر العامة والمتعلمون بأن هذا من المقبول دينيا، فتوغلوا فيه، وليس أدل على ذلك من انتشار مظاهر الشرك في القرون الماضية والتبرك بالأولياء والقبور وسيادة مفاهيم التواكل والاتكالية، وضعف الثقافة الدينية، وإرجاع كل مشكلة – ولو كانت طبية أو مالية أو حياتية – إلى قوى غيبية مثل الجن والعين والسحر، وهو ما يسمى بثقافة الخرافات، التي هي الوجه الأبرز للجهل والتخلف.

وعندما انتشر التعليم، وبدأت الأمم في الاستقلال عن المحتل الأجنبي، كانت البوصلة الإسلامية غائبة عن صانع القرار، ونعني بالبوصلة غياب الوجهة الإسلامية، والتحول نحو الشرق (المنظومة الاشتراكية سابقًا) أو نحو الغرب (المنظومة الليبرالية)، على أساس أنها تقدّم خططًا وبرامج جاهزة للنهوض المجتمعي، مما جعل النُخبة المثقفة وصانعة القرارات مشرّبة بالفلسفات الغربية. وما بين هذا وذاك، كان المخطط الاستراتيجي (التربوي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي) بعيدًا كل البعد عن روح الإسلام، وتوجهاته، إما لجهله الشخصي أو لتجهيله التعليمي أو لقرارات مفروضة عليه، أو لكونه موضوعا في غير مكانه، بينما ذوو الكفاءة مغيبون أو مقموعون.

وسيلجأ الباحث إلى تقديم إطلالة شاملة على الدول الإسلامية بشكل عام، تحاول –قدر المستطاع– تطرح رؤى مجملة، ترصد الظواهر المشتركة بين الأقطار المختلفة، واضعة في الحسبان أن هناك تفاوتًا واضحًا بين البلدان الإسلامية في درجات الحضارة، والأخذ بأسباب التقدم في العصر الحديث، ناهيك عن العصور

الإسلامية القديمة، فهناك بلدان سبقت غيرها في النهضة الحديثة مثل مصر التي بدأت نهضتها في النصف الأول من القرن التاسع عشر، في حين أن هناك أقطار لم تبدأ نهضتها إلى في النصف الثاني من القرن العشرين وهناك تعثرات كثيرة شهدتها هذه الأقطار، خلال النهضة.

كذلك، فإن هناك بلداناً لها رصيد ضخم ومساهمات عظيمة خلال مسيرة الحضارة الإسلامية، وتمثلت فيما قدمت حواضرها ومدنها حضاريا، منها: بغداد والقاهرة، ودمشق والبصرة والكوفة والقيروان وفاس واستانبول، ولاشك أن الرصيد القديم له دور كبير في التقدم الحديث، على الأقل من البعد النفسي، وهو لم يتوافر في بلدان أخرى.

وإذا كان الباحث اهتم بالعصر الحديث في قراءته، فهذا لا يعني إغفال تراكمات وموروثات من عصور الضعف والتخلف، والتي امتدت مئات السنين وأثّرت -ولا تزال تؤثِّر- في الوعي المسلم المعاصر، ولكننا لسنا بصدد تشخيص بنية العقل المسلم قديمًا وحديثًا، بقدر ما نسعى إلى تبيان أسباب تغييب الفهم الأصولي الصحيح للإسلام عن العقل المسلم المعاصر، وما يتفرع عنه من قضايا تمس مشكلات الأمة، يمكن أن تساهم الفروض الكفائية والعينية بنصيب وافر في توجيهها؛ فالهم كبير، ولا يمكن مناقشة الفروض وهي جزء من كل، دون معرفة البيئة التي أقصت الكل عن الحياة. وهو ما سيتم بحثه في هذا الباب، حيث سيتم التطرق في الفصل الأول إلى أسباب تغييب الفروض الكفائية ودورها المفتقد، في حين يتناول الفصل الثاني سبل إحيائها وقضاياها. وفي كلا الفصلين فإن عيني الباحث تحاول أن ترصد البعد النظري، وتربطه بالبعد التطبيقي، مع سعي دائم إلى بحث الآثار المنعكسة على وعي الشعوب والأفراد عندما تفتقد الفروض الكفائية، ومن ثم يكون بحث سبل إحياء الفروض الكفائية مبنيًا على تشخيص لأسباب الغياب، واستشراف سبل الحل.

الفصل الأول

الفروض الكفائية

عوامل تغييبها ودورها المفتقد

تقدِّم مفاهيم الفروض الكفائية إطارًا شاملاً لكل من يسعى إلى التخطيط لنهضة المجتمع المسلم، ولعل غياب المخطط ذي الفكر الإسلامي، واعتماد من تصدوا للتخطيط على المناهج الغربية أو الشرقية في برامج التنمية وخططها الموجهة لبلدان العالم الإسلامي كان سببا في إقصاء الفروض الكفائية عن التخطيط للمجتمع المسلم، وحصرها في قضايا فرعية مثل دفن الموتى، والاضطلاع بتعلم العلوم الشرعية، أو نجدة المكروب؛ فهو أمر غاية في الخطورة لأنه يحصرها في فرعيات وثانويات، ويبعدها عن غاياتها الأساسية المتمثلة في إنهاض المجتمع المسلم، وإعادة توجيه طاقاته، واستثمار كوادره، خاصة على مستوى العلوم التقنية والطبيعية، التي هي الأساس في أي نهضة جادة.

وقد توقف كثير من العلماء عند هذا المفهوم، ورأوا أن الفروض الكفائية تعني وجوب تحصيل الاكتفاء الذاتي للمجتمع المسلم في مختلف الجوانب العلمية والفنية والتقنية والسياسية والاجتماعية؛ أي أنه لا يمكن أن تتحقق وظيفة الإنسان الشرعية على الأرض ما لم يحصّل العلم التقني، وأنه -حتى في زمن التخصص- لا بد أن يحمل لنا العقل الجمعي المسلم نظرة عامة عن هذه العلوم جميعًا، بمعنى أن المجتمع الإسلامي يحتوي على كل التخصصات. ولكن هناك مشكلة في التعامل معها، وطريقة توظيفها، وهو ما يرتبط بفهم المسلمين لما يسمى بفرض الكفاية وفرض العين، فهناك قصور في هذا الجانب، ففي طلب العلوم الشرعية ما

يجب أن يُعلَمَ من الدين بالضرورة وهو فرض عين على كل مسلم، ثم يتقدم كل من يجد في نفسه الرغبة أن يتخصص في العلوم الشرعية، وهذا ليس بالكثير، فنحن في حاجة إلى باقي الطاقات التي تتوجه إلى ما وراء ذلك من التخصصات التي تصبح فروضًا كفائية، وأبسط ما يقال في فهم معنى الفروض الكفائية وعلاقتها بالتخصص العلمي: أن يتوافر العدد الذي يغطي حاجة المجتمع لهذا التخصص أو ذاك، فإذا قام به بعض الأفراد دون أن يصلوا إلى الحجم الذي يغطي حاجة المجتمع، يظل المجتمع آثمًا [١١٥].

وهنا يكون للمجتمع دور محوري في توجيه الطاقات وتوفير ما يحتاجه المجتمع من تخصصات مختلفة. ومن المفهوم -طبعًا- أن يكون المجتمع آثمًا لأنه لم يقرأ أوجه النقص لدى الناس، ومن ثم انتدب أفراد المجتمع للقيام بها. وهذا يتطلب أن يكون ولي الأمر / الحاكم / الحكومة، وغيرهم من المسؤولين على دراية كاملة، وبشكل علمي مدروس، بهذا النقص، وعلى دراية أخرى بطاقات الأفراد وملكاتهم الخاصة، وما يمكن أن يقدموه ليس في الحاضر الحالي فحسب، بل في المستقبل المنظور والبعيد. ومن الخطأ في التفكير والتخطيط أن تتم الاستعانة بالأجنبي وغير المسلم للقيام بهذا النقص، والنظرة المطمئنة بأن النقص قد انسدّ بهذا الشكل. وأيضًا ما نراه لدى بعض الدول المسلمة، ذات الثراء، في استعانتها بكوادر وعمالة أجنبية، في شتى مجالات الحياة، بدءا من المهن البسيطة إلى التخصصات العالية والمعقدة، دون النظر إلى عواقب التكدس الأجنبي على التركيبة السكانية للدولة، وأيضًا على ميول أبناء الشعب ذاته، واحتقارهم لبعض المهن والحرف، وعدم وجود تحدٍ للعلم والعمل، لأن كثيرين منهم يجعلون التحدي في الحصول على المال والحياة الرغدة، أما وقد حصلوا عليها دون تعليم عال، ولا جهد كبير، فلا معنى للتحدي من أساسه.

---

١١٥) مشكلة التخلف العلمي في العالم الإسلامي في حوار مع الدكتور زغلول النجار، من كتاب فقه الدعوة: ملامح وآفاق، الجزء الثاني، سلسلة كتاب الأمة، مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، العدد ١٩، ١٤٠٨هـ

وبعبارة أخرى، هناك قصور في الفهم للفروض الكفائية من جانب، وهناك إقصاء من جانب آخر، وكلاهما يعود إلى أبعاد عديدة، يمكن إجمالها في عوامل عدة: دينية، واجتماعية، وسياسية، ستتم مناقشتها بشكل تفصيلي، ومناقشة القضايا المتصلة بها، مع توضيح أثرها في تغييب الفروض العينية والكفائية، وتناول ما يمكن أن تقوم به هذه الفروض في هذا المجال، أو بالأدق "دورها المفتقد".

المبحث الأول

العوامل الدينية

ونعني بها النظر إلى حالة الوعي الديني، ومدى فقه علماء الإسلام والمشرِّعين والقانونيين لهذا البعد الأصولي في امتداداته الحضارية والمجتمعية، وهذا أمر ليس هيناً لأنه يرتبط بحالة وعي عامة؛ تجعل العلماء وكل من امتلك مفاتيح العلم والقدرة على الاجتهاد مهموما بأحوال الأمة، ساعيا إلى النظر إلى قضاياها المستجدة، ليس خائفا أن يقال إنه خالف علماءه، وأتى بجديد، أو جاء بآراء ليست على ما سار عليه الناس وأهل العلم. والأمر في مجمله مرتبط بالحالة الراهنة للأمة، وإحساس العالم / الفقيه أن هناك تحديات تواجه الأمة، على أصعدة مختلفة ويتوجب عليه أن يقوم بدوره، ويسعى إلى تحديث الخطاب الشرعي، وتقديم قواعده لأولي العلم والباحثين، حتى يكون ضمن الثقافة ودائرة الهمّ العام للأمة، فيستلهمه كلٌ في دائرة اختصاصه؛ وهذا ما يستتبع طرح قضايا عدة ترتبط بالأبعاد الدينية، مثل الاجتهاد والتقليد، والفقيه والمنصب، ودراسة وتدريس أصول الفقه في عصرنا الحاضر.

- العلماء بين الاجتهاد والتقليد:

نشير بداية، إلى أن القضية ليست قضية العصر، وإنما تمتد إلى حقبة عميقة في التاريخ الإسلامي، والتي انتهت بسيادة التقليد ونبذ الاجتهاد، فبعد الجيل الأول من الأئمة المجتهدين الذين أسسوا المذاهب الكبرى، واجتهدوا في وضع أصول المذهب وفي تقعيده، وفي وضع القواعد المؤسسة لمذاهبهم، جاءت أجيال تالية من العلماء، توزعت على عدة طبقات:

الطبقة الأولى : وهم أهل الاجتهاد في المذهب ، وهؤلاء يجتهدون في الوقائع من أصول الاجتهاد ، ولا يجتهدون في الفقه مطلقا ، وقد يخالف البعض منهم مذهب إمامه في بعض أحكامه علما أن لديهم القدرة على الاستنباط ، ولكنهم ألزموا أنفسهم بطرق شيوخهم مؤسسي المذهب.

والطبقة الثانية : وهؤلاء يجتهدون في المسائل التي لا رواية فيها عن إمام المذهب ويجتهدون بنفس قواعد اجتهاد أئمة المذهب ، ولا يخالفون أئمتهم في أحكام فرعية ولا أصول اجتهادية.

الطبقة الثالثة : وهؤلاء يعود إليهم الفضل في تبيان أوجه الغموض والالتباس في أقوال أئمة المذهب ، ويُسمَّون أهل التخريج ، فلا يجتهدون في مسائل فرعية ولا أصول اجتهادية.

الطبقة الرابعة : وهم أهل الترجيح، الذين يوازنون بين أكثر من قول في المسألة الواحدة ، الواردة عن أئمة المذهب ، ومن ثم يرجّحون أحد الأقوال ، من جهة الرواية، ومن جهة الدراية.

الطبقة الخامسة : وهم أهل التقليد المحض ، الذين اتجهت جهودهم لتدعيم أقوال أئمة المذهب ، والفصل بين المتعارض منها ، بالترجيح والتعليل. وهذا هو دور التقليد والاتّباع الذي أصاب الأمة(١١٦)، واستمر ذلك حتى العصر الحديث.

وقد ذمَّ كثيرٌ من علماء الأصول التقليدَ ، ووصلوا إلى حد إبطاله ، كما يرى ابن حزم ، حيث ندد بكل من اعتقد بغير برهان صحيح في ذاته ، ومن اعتقد بشيء يظن أنه برهان وهو ليس برهاناً ولكنه شغب وتمويه ؛ موضوعٌ وضعا غير مستقيم ، وهذا " إما أن يكون اعتقده لشيء استحسنه بهواه ، وفي هذا القسم يقع الرأي والاستحسان ، ودعوى الإلهام ، وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دوّنَ عن النبي ﷺ قال : وهذا هو التقليد وهو مأخوذ من قلّدت فلانا الأمر ، أي جعلته كالقلادة في عنقه ، وقد استحى قوم من أهل التقليد من فعلهم هذا فيه ، وهم يقرون

١١٦) دراسة تاريخية للفقه وأصوله واتجاهاته ، د. مصطفى سعيد الخن ، م س ، ص١٢٧ – ١٢٩.

ببطلان المعنى، الذي يقع عليه هذا الاسم، فقالوا : نقلِّد بل نتبع... ولم يتخلصوا بهذا التمويه من قبيح فعلهم، لأن الحرم إنما هو المعني"(١١٧) ونرى أن ابن حزم يشير إلى أمور مهمة، تلازم المقلِّد، منها الاستحسان بالهوى بأن يعجب بآراء البعض وما يدعون أنهم أُلهِموه، وهذا يعني كسلا عقليا، ومخافة الإتيان بجديد، وحاولوا التملص من ذلك، بأن هذا اتّباعٌ وليس تقليدًا ، ولكنه لا يغيِّر في الأمر شيئًا.

وقد طرح ابن حزم سؤالاً على المقلدين لإثبات بطلان التقليد : بأن "يقال لمن قلَّد إنسانًا بعينه : ما الفرق بينك وبين من قلَّد غير الذي قلَّدته؟ بل قلَّد من هو بإقرارك أعلم منه وأفضل منه؟ فإن قال بتقليد كل عالم، كان قد جعل الدين هملاً، وأوجب الضدين معًا في الفتيا، هذا لا انفكاك منه، لكن شغبوا وأطالوا فوجب تقصي شغبهم"(١١٨).

فحصيلة السؤال المطروح : ما فائدة التقليد، مادام قول المُقلَّد موجود، ولا فرق بين جهد السابق واللاحق ؟! وهناك من قالوا : إننا نقلِّد كل عالم، وهذا معناه أن نجد في الفتاوى أقوالاً عديدة دون تمحيص، لأن نفسية المقلِّد لا تمتلك القدرة على الترجيح والتعليل، ولا المفاضلة والموازنة، وإنما هي نافلة فحسب، وهذا يعني ذكر جملة أقوال، قد تكون متضادة في بعضها.

- الفهم الأعوج والتدين المنقوص :

هناك خلط دائم يرجعه الكثيرون – خاصة العلمانيين – إلى أن سبب تخلّف المسلمين هو الإسلام ذاته كدين، ترويجًا لفكرة أن التقدم يكون – حسب الفهم العلماني – بفصل الدين عن الدولة، وجعله كهنوتا محصورا في المساجد. وهذا هو الفهم الأعوج، الذي تسلل إلى أذهان الكثيرين : بسطاء ونخبة، وربما يكون ناتجًا عن عقود طويلة من الحكم الأجنبي، وبناء مؤسسات الدولة على النمط الغربي

---

١١٧) الإحكام شرح أصول الأحكام، المجلد الثاني، ص٢٣٣ ، ٢٣٤.

١١٨) السابق، ص٢٣٤.

الذي يُقصي الدين عنها في اللوائح والنظم وفي التوجهات العامة، مما أدَّى لخروج أجيال ترسّخ في وعيها الفهم العلماني الإقصائي للدين.

بجانب انتشار الطرق الصوفية في أرجاء العالم الإسلامي، والتي كانت في أدنى حالاتها، حيث تدهورت عن ذي قبل، ولم تعد تساهم - كما يجب - في تربية الأفراد ونشر القيم العُليا الخاصة بالزهد والأخلاق والسلوك الطيب [١١٩]، ولا تسعى إلى تثقيف الناس شرعيًا والترقّي بهم روحيًا وعمليًا، ولا تؤدي أدوارها الجهادية والعلمية في المجتمع كما يتوقع منها [١٢٠]، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئًا فشيئًا إلى الشكليات والرسوم وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف (الإيجابي) وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهامُ والمبالغة في التحدث عن مناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يأبه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف ولم يعتبروها دالة على كمال العلم والعمل، وهذا التأخر يعود لأسباب حضارية عديدة [١٢١] التي من أبرزها تقهقر الأمة العلمي، المنعكس على عامة شعوب الإسلام: جهلاً، وتأخرًا، وسيادة البدع والخرافات، والركون والقعود عن العمل والتعلم، والمبالغة في الإيمان بالكرامات وما شابهها؛ فترسّخ في وجدان شرائح كثيرة أن الدين مجرد عبادات وطقوس ورسوم شكلية.

أيضًا، وجدنا الخطاب الديني -وأيضًا الممارسة والاعتقاد لدى العامة- يعاني من انفصالية عن الواقع، وعن المتابعة الحثيثة للقضايا المستجدة على الساحة السياسية والاجتماعية، فلوحظ كيف أن المؤسسات الدينية الرسمية، كانت تتبنى خطابًا تقليديًا غارقًا في لغة التراث، وقضاياه، وينأى عن الهموم المستجدة.

---

١١٩) مدخل إلى التصوف الإسلامي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م، ص١٤٠.

١٢٠) هناك العديد من الطرق الصوفية التي قامت بأدوار جهادية ودعوية، مثل الطريقة السنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، وانتسب العديد من الزعماء والمصلحين إلى الصوفية الصحيحة في بداية حياتهم مثل: عمر المختار، حسن البنا.

١٢١) السابق، ص٢٤٦. يضيف المؤلف إلى أن هذه الأشياء كانت سببًا مباشرًا في النقد الشديد الذي وجهه المصلح الديني الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه للطرق الصوفية.

وبالطبع هناك قلة من علماء الإسلام الذين حملوا هموم الأمة، وعايشوا قضاياها، وقدموا رؤية إسلامية لها، ولكن البعد التأصيلي كان غائبًا عن كثير من طروحاتهم أو غير حاضر فيها، وربما يعود هذا إلى انشغالهم بتقديم رؤية إسلامية عامة، تهدف إلى تحميس الناس وتشجيعهم؛ لتبني المنظور الإسلامي، فلم يخوضوا في التفاصيل، ولم يسعوا إلى تأصيل خطابهم الإسلامي بالجانب الأصولي، فيما يتعلق بالفروض الكفائية والعينية، وبالفهم الذي قدَّمه الأصوليون القدامى، فانشغلوا بقضايا إسلامية عامة تتصل بالعقيدة والأخلاق والقيم.

وقد أدَّى ذلك إلى انتشار ما يسمى بـ"ذهنية الإرجاء" التي ترجئ كل شيء إلى الآخرة، وتستسلم لمصيرها الدنيوي، في فهم أقرب إلى "التواكل" الذي يجعل المرء سلبيًا في الحياة؛ ويترك نفسه نهب ظروف الدنيا وتقلباتها، معتبرًا أن ما يحدث له من أمور في حياته الشخصية والعامة إنما هي "مكتوب قدَريّ" لا حيلة له في تغييرها في فهم خطأ للقضاء والقدر، وعليه أن يرضى بما قُسِم له، ولو تأمَّل لعلم أن الإسلام يحضه على العمل، وأن يكون إيجابيًا في حياته، فيسعى ويديم السعي، لا يعرف القعود طريقًا إليه، وعليه أن يثق في عدل الله الذي لن يضيِّع أجر من أحسن عملاً، وأن كل نفس لها رزقها، ولكل مجتهد نصيب، فالله سبحانه قدّر المقادير، وجعل لها أسبابها.

وهذه قضية عقدية تمثل لباب إيمان المسلم؛ فالمتفق عليه في العقيدة الإسلامية "أن القدر السابق لا يمنع العمل ولا يوجب الاتكال بل يوجب الجد والاجتهاد والحرص على العمل الصالح، ولهذا أخبر النبي ﷺ أصحابه بسبق المقادير وجريانها وجفوف القلم بها، فقيل له ﷺ: "أفلا نتكل وندع العمل؟ قال: لا، اعملوا فكل ميسر" ثم قرأ قوله تعالى: { **فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى** }[١٢٢].

١٢٢) سورة الليل، الآيات (٥- ١٠)

وإذا علم العبد أن مصالح آخرته مرتبطة بالأسباب الموصلة إليها ، كان أشد اجتهادًا في فعلها والقيام بها وأعظم منه في أسباب معاشه ومصالح دنياه"[١٢٣].

فالعقيدة الإسلامية الصحيحة تحض المسلم على العبادة الدائمة طلبا لمرضاة الله، التي لن تتحقق إلا من خلال القيام بشعائر دينه، والسعي لرزقه ورزق أولاده، وخدمة مجتمعه وأمته.

وقد انعكس هذا الفهم المغلوط للتدين على عامة الناس ونخبتهم أيضًا ، الذين حصروا الدين في العبادات فقط، وجهلوا أن الإسلام دين شامل كامل، يجب على المسلم أن يطبق تعاليمه في كافة مناشط حياته ومجتمعه، فالمسلم هو المتعبد حق العبادة، وهو المجاهد والتاجر والصانع والفقيه... إلخ[١٢٤].

فكيف يكون لمن جهل حقيقة الدين أن يسعى إلى تطبيق مفاهيم عميقة فيه، مثل الفروض الكفائية بمعناها الشرعي الشامل؟

الإجابة تقتضي أن يُدرَس الإسلام دراسة شاملة، بأن يفهم المسلم – كل مسلم – عقيدة دينه فهما صحيحًا ، ويعي تصورات الإسلام لعمارة الكون، ودور المسلم الفرد في هذا الإعمار، وليعلم أن دوره يكون كفائيًا في مواضع يمكن أن يقوم بها، وعينيًا في مواضع أخرى فيلزم فيه أن يتصدى لخدمة أمته بمواهبه وجهوده، كلٌ حسب قدراته وعطائه، وهذا يتطلب وعيًا مضافًا، يأتي بعد تربية حقيقية للمسلم، يتجاوز فيها الجانب التعبدي، إلى المشاركة الاجتماعية والعلمية والسياسية، أي النهضوية بشكل عام. ومناط هذا واقع على علماء الأمة ودعاتها ، ومعاهد العلم الشرعية، كي تصاغ الثقافة الإسلامية بخطاب مفهوم، يأخذ في حسبانه الأبعاد الحضارية والنهضوية ، مما يحفز العقول لدراسة مختلف الظواهر الكونية ومعجزات الله في خلقه، وحل مشكلات الأمة بشكل علمي منطقي.

---

١٢٣) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول (في التوحيد) ، الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي تعليق وضبط : عمر بن أحمد محمود أبو عمر ، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام / ط٣ ، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٣م ، مج ٣ ، ص٩٥٤.

١٢٤) دراسة تاريخية للفقه وأصوله واتجاهاته ، م س ، ص١٣٣.

فالداعية / العالم الحق هو الذي يزاوج بين الواجب والواقع ، وبين التبليغ ومقتضيات العصر وقضاياه ، والداعية / العالِم الموفَّق هو الذي ارتبط خطابه بزمانه ومكانه وبيئته وحال قومه وأهله [١٢٥]. وهو ما يجعل الداعية يدور مع مصلحة الناس والمجتمع وحاجاتهم وأيضًا مستقبلهم.

- العالم الفقيه والمنصب:

تنبع أهمية دراسة العلاقة بين الفقيه والمنصب من وجود إشكالية قديمة جديدة، تتصل بمهمة الفقيه – بوصفه عالم الدين والفتيا – ودوره في تبرير سلوك الحاكم وأهل الدنيا، وهو الدور الذي لا زلنا نلاحظه حتى وقتنا، وتسبب في وجود ما يسمى مؤسسات الإفتاء الرسمية، التي تتبع بشكل أو بآخر - في بعض الأحيان - سياسة الحاكم أو ولي الأمر، إما بإضفاء الطابع الشرعي عليها، أو تبرير بعض أفعالها والبحث عن تكييف فقهي لها، أو بغض الطرف عما لا يُسألون فيه. وكانت المحصلة أن يحمل هؤلاء ألقابًا عديدة من قبل الناس والعلماء مثل: عالم السلطان، فقيه السلطة... إلخ.

وظهرت المشكلة أكثر في انصراف عامة الناس - الساعين إلى إبراء ذممهم وإعفاف تدينهم – عن علماء السلطة، والبحث عن شخصيات علمية، لها استقلالها المادي والسلطوي والعلمي عن الحاكم، في دلالة رافضة لفتاوى علماء السلطان من جهة، وتهميشاً لمؤسسات الفتوى الرسمية - المعتمدة - من جهة أخرى، مما أفسح المجال إلى تقدّم الدُعاة المجيدين للخطابة والإلقاء دون تعمق كافٍ في الفقه وقضاياه، وبعض أنصاف العلماء، ومَن هم غارقون في الكتب الفقهية دون بيّنة ودراسة للأوضاع المعيشية والسياسية والاجتماعية ، وعدم قدرتهم على تقديم خطاب بمفردات واضحة ، ومعالجة دقيقة ، وتوجيهات عملية ، فتخرج بعض الفتاوى التي لا تتناسب مع الواقع المعيش ولا داعي لإحيائها من جديد، كما يبرز

---

١٢٥) دعوة الجماهير : مكونات الخطاب ووسائل التسديد ، د. عبد الله الزبير عبد الرحمن ، سلسلة كتاب الأمة ، العدد ٧٦ ، ١٤٢١هـ، ص٩٣

بعض الدُعاة يبلبلون نفوس الناس ، ويحيون التعصب المذهبي ، ويسببون فرقة للصف المسلم، وخروجًا عن إجماع العلماء، وبعض هذه الفتاوى قد لا يتناسب مع العصر ، ويشكِّل مجالاً لهجوم العلمانيين، ومعادي الفكرة الإسلامية، ومادة للإثارة الإعلامية [١٢٦] ، وهذا ما يظهر واضحًا في القنوات الفضائية والصحف السيارة وغيرها. ومعلوم أن هناك خطابًا يخص العلماء وطلاب العلم في معاهدهم العلمية وجامعاتهم ، وهو خطاب نخبوي خاص ، وخطاب آخر للعامة والبسطاء ، الذين يريدون فتاوى واضحة في أمور دينهم ومعاشهم، ومن الخطأ أن يخرج الخطاب الخاص بقضاياه وإشكالاته إلى العامة ، لأنه سيتسبب في بلبلة وسوء فهم وآثار سيئة على الناس.

على صعيد آخر –وهو ما يشغلنا في دراستنا هذه– فإن وجود ما يسمى بعلماء المؤسسات الرسمية (السلطة) ، الذين يدورون حسب توجيهات الحاكم وفي فلك سياساته ، جعل نصحهم وتوجيهاتهم تقتصر على ما يرضيه لا ما يهم واقع المسلمين ومستقبلهم ، فيقتصر دورهم على البحث في القضايا الفقهية الفرعية لا واقع توجهات الدولة وسياساتها ومدى اتفاقها مع هوية الأمة ودينها ، فيصبح الدين مهمشاً ، ما دام عالم الدين ارتضى لنفسه دور التابع لا الموجّه، وصارت الدنيا في قلبه، وعلى قدر رضى الحاكم عنه، يكون ترقّيه الوظيفي.

أيضًا ، فكثيرًا ما يختار الحُكَّام – في مناصب الفتوى الرسمية – العلماء المرضي عنه مسبقًا ، وهم في كافة الأحوال محدودو التوجه ، غير معنيين بإرشاد صانع القرار والخطط المراعية فلسفة الإسلام وأصوله. لتكون المحصلة النهائية : بقاء الدين – أحكامًا وتشريعات ومبادئ وقيمًا – في مراجِعه وكتبه ، وتظل القضايا المدروسة في معاهد العلم الشرعية وجامعاته تمتاح مما ذكره علماؤنا القدامى ، دون مناقشة علمية جادة لقضايا الأوطان المعاصرة.

---

١٢٦) من أبرز أمثلة هذه الفتاوى : فتوى إرضاع الكبير ، ومضاجعة الزوجة خلال ست ساعات من لحظة وفاتها. والقضية ليست قضية صدق الفتوى أو كذبها ، بقدر الهدف المبتغى منها للعامة أو الخاصة.

لقد توقف العلماء قديمًا عند منصب الحاكم، ورأوا أن من يتولى الإمارة لابد أن يكون على قسط كبير من العلم الشرعي، وهذا ما يشير إليه ابن حزم، بأن يكون لدى العالم – إذا اضطلع بمسؤولية في القضاء والإمارة – حسن السياسة والقدرة على إنفاذ الأمور، وهذا ما قاله الرسول ﷺ لأبي ذر ﷺ: "يا أبا ذر إني أحب إليك ما أحب لنفسي، أنك ضعيف، فلا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم" والغريب أن الضعف المقصود هنا –كما يذكر ابن حزم– ليس الضعف الجسماني ولا حتى الضعف العلمي، وإنما قوة الشخصية وحسن السياسة والتصرف، والقدرة على إنفاذ الأمر بشكل ميسِّر غير منفِّر؛ يحقِّق المقصد منه، وكان "أبو ذر ﷺ ممن له أن يفتي ولم يكن ممن له أن يقضي، لأنه لم يكن له حسن التأتي في تناول ما يريد، بل كانت فيه عجرفة ومهاجمة. وقد أمر ﷺ معاذ بن جبل ﷺ وأبا موسى الأشعري ﷺ إذ بعثهما قاضيين على اليمن، ومعلمين للدين، وأميرين بأن ييسرا ولا ينفرا" ويضيف ابن حزم موضحًا سمات أبي ذر الغفاري ﷺ: "... هذا على عظيم فضل أبي ذر وكريم سوابقه في الإسلام، وزهده وورعه ورفضه للدنيا، وثباته على ما فارق عليه نبيه، وصدعه بالحق، وأنه كان لا تأخذه في الله لومة لائم، وتقدمه على أكثر الصحابة"(١٢٧)

وهنا نقف عند قضية أساسية، وهي علاقة الجانب الشخصي أي السمات الشخصية بالمناصب القيادية، فهناك علماء متخصصون علميًا، ولكن سماتهم الشخصية لا تؤهلهم للقيادة والتوجيه وحسن إدارة الأمور، وهناك من يجمع الاثنين: العلم وحسن السياسة والقيادة، وهؤلاء المطلوبون في وظائف المسؤولية، أما الثالث الذي يفتقد العلم ولديه القدرة على حسن السياسة فينبغي ألا يوضع في المناصب التي تستوجب العلم والقيادة، بل في الوظائف التنفيذية والخدمية وما شابه.

ونلاحظ الآن، وفي حقب عديدة من التاريخ، تولي الحكم في البلدان الإسلامية حكام ليست لديهم الثقافة الدينية الكافية، فاكتفوا من الإسلام بالمظاهر الشكلية،

---

١٢٧) **الإحكام شرح أصول الأحكام، ابن حزم، المجلد الثاني، ص١٢١.**

دون السعي إلى معرفة جوهر الإسلام وقيمه، ومن ثم القيام بواجبهم في تطبيق أحكامه وقيمه بشكل صحيح(١٢٨).

وتثور في هذا الصدد مسألة مهمة، وهي علاقة الفقيه بالحاكم / السلطان / الخليفة وهي علاقة شهدت فترات ازدهار وانحسار على مرِّ التاريخ الإسلامي، ففترات الازدهار كان الخليفة نفسه مرجعية شرعية وعلمية، ومعه أهل الحل والعقد يعينونه ويبصرونه، كان ذلك في الخلافة الراشدة، ثم تحوّل الحكم إلى ملك عضود، ولكن ظل الخليفة يجل الفقيه / العالم، ويحترم علمه مادام الفقيه ينأى عنه ويكتفي بعلمه وتعليمه، دون حاجة إلى السلطان.

وقد حرص علماء الشريعة على امتداد تاريخ الدولة الإسلامية على الاحتفاظ بمسافة تميزه عن رجل السيف / السلطة، وتعطيه فرصه للنقد والتقويم، وتحميه في نفس الوقت من فتنة السلطة وإغرائها، وبحكم خصوصية علمه داخل المجتمع الإسلامي وحاجة الجميع إليه، جعل ذلك الفقهاء شديدي الحرص على التنبيه إلى خطورة الفتنة التي يشكلها رجل السلطة بالنسبة إلى الجميع، خاصة الفقيه الذي ما إن يقترب من السلطة حتى يقع في شباكها، ومن ثم قد يصبح فقيها مزيفا، مرتبطاً بالسلطان، ليحصل على لقب "عالم سلطة"، وهو ما يشكل – على الجانب الآخر – طموح السلطان للاستحواذ على الفقيه ليدعم منصبه بالسلطة المعرفية بعد استئثاره بالسيف وتفرّده بالتدبير السياسي. ويتم ذلك بقبول الفقيه أن يكون في سلك الفقهاء الموظفين والقضاة الرسميين، فهناك عواقب عديدة لإلغاء المسافة (١٢٩)، فيطمع السلطان في إضفاء الشرعية على الفعل والاختيار السلطاني السياسي وهذا يقوم به الفقيه، وينتظر أن يمنحه نعوت: الحجة والدليل على ما يفعل، مما يجعله يطالب الجماعة بحق الطاعة والانقياد والخضوع له، وفي حالة استعصاء هذا على الناس

---

١٢٨) دراسة تاريخية للفقه وأصوله واتجاهاته، م س، ص١٣٢.

١٢٩) للمزيد حول أثر السلطة على الفقيه خاصة وعلماء الأصول عامة، انظر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير، سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص٢٣١، ٢٣٢.

بأن يعوا تبريرات العلماء لأفعال السلاطين وأوامرهم، يلجأ رجل السلطة إلى القهر والقوة، لفرض إرادته، فيصير بذلك متسلطًا في حقيقته الفعلية، متوهمًا في أعماقه أنه أخضع المتمردين لحكمه وحكمته[١٣٠].

ومن ثم تصبح الفتيا حسب هوى السلاطين، تضفي الشرعية على قراراتهم، وتتغاضى عن أخطائهم، وقد تُصنَع لتبرير مواقفهم، وهذا ما توقف عنده ابن الجوزي، حيث يقول: "وإن النيّة قد تحسن في أول الدخول ثم تتغير بإكرامهم وإنعامهم أو بالطمع فيهم... ولا يتماسك (العالم الفقيه) عن مداهنتهم وترك الإنكار عليهم"[١٣١] فنية العالم يمكن أن تكون طيبة في أول دخوله على السلاطين، راغبًا في النصح، ساعيًا إلى الإرشاد، فإذا تكرَّر هذا الدخول فيعني أن السلطان قد أعجبه العالِم، وارتاح العالم لمجالسة السلطان، وقد تتغير نفسه بالإكرام والإنعام، ثم قد تطمع في المزيد من العطاء والمنصب، وهذا يعني مداهنة أُولي الأمر، وغض النظر عن أفعالهم السيئة.

ويشير ابن الجوزي إلى أن من عواقب الاقتراب من السلطان أن يطوِّع الفقيه علمه بما يناسب اختيارات ذوي السلطة، أو يسكت عن بعض أفعالهم فيتوهمون أن هذا مجاز وصائب، ومن شأن هذا، أن الناس يقلِّدون فقيهم و سلطانهم فيما يفعل، وكلاهما نموذج للعامة، حاسبين في اقتراب عالمهم من سلطانهم دليلاً عمليًا على عدالة الحاكم، ومبررًا لطاعته والإخلاص منه، وفي هذا من الفساد الكبير ما لا يخفى على أحد[١٣٢].

وقد أبان ابن حزم أنماط من يتصدَّى للفتيا والقضاء. وكما مرَّ بنا، فإن من أخذ المسائل تقليدًا لا يحل لمسلم أن يستفتيه، كما لا يحل للإمام (الحاكم) أن يوليه قضاءً ولا منصبًا. ويذكر تدليلاً على هذا قصة: حدثني أبو الزناد سراج بن سراج، غيره: سمعت عبد الله بن إبراهيم الأصيلي يقول: قال لي الأبهري أبو

---

١٣٠) المرجع السابق، ص٨٨.

١٣١) تلبيس إبليس، عبد الفتاح بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٦٨م، ص١٢٢.

١٣٢) تلبيس إبليس، م س، ص ١٢٣.

بكر محمد بن صالح : كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس ؟ فقلت له : يقرأ المدونة ، وربما المستخرجة ، فإذا حفظ مسائلهما ، أفتى ، فقال : هذا ما هو ؟ فقلت له : نعم. فقال لي : أجمعت الأمة على أن مَن هذه صفته لا يحل له أن يفتي (١٣٣).

وهذا يعني أنه يجب على الحاكم عندما ينتقي من يوليه سلطة الإفتاء ، ألا يكون من المقلِّدين الناقلين من الكتب ، تأكيدًا على أهمية اجتهاد الفقيه ، وحضور ذهنه وحفظه ، وأن يكون قارئًا لواقع المجتمع ، عارفًا بمشكلاته ، ونفسيات الناس ، لا أن يقرأ ثم يفتي دون تمحيص ونظر ، سواءً للواقعة المعروضة أمامه ، أو لظروف المجتمع عامة.

يضيف ابن حزم موضحًا أنماط العلماء المفتين ، فهم "أحد ثلاثة أناسي : إما عالم يفتي بما بلغه من النصوص بعد البحث والتقصي ، كما يلزمه ، فهذا مأجور أخطأ وأصاب ، وواجب عليه أن يفتي بما علم. وإما فاسق يفتي بما يتفق له ؛ مستديمًا لرياسة أو لكسب مال ، وهو يدري أنه يفتي بغير واجب. وإما جاهل ضعيف العقل ويفتي بغير يقين علم ، وهو يظن أنه مصيب ، ولم يبحث حق البحث ولو كان عاقلاً لعرف أنه جاهل ، فلم يتعرَّض لما لا يحسن" (١٣٤).

جاء كلام ابن حزم شارحًا سلوك العلماء المتصدين للفتيا ، ومستواهم العلمي والعقلي والنفسي ، فالمستوى العلمي يشير إلى مدى تمكّن العالِم من علوم الشريعة بكافة فروعها ، والمستوى العقلي يعني مدى ذكاء العالِم ونباهته ، وقدرته على القياس والمقارنة واستقراء الواقع ، أما الجانب النفسي فهو صلابة العالِم في مواجهة مغريات الحياة والحاكم ، وهو ما يعنينا هنا ، فإذا كان الحاكم بمطالبه الدنيوية له أهواؤه عند اختياره علمائه ، حتى يتوافقوا مع رغباته ، فإن هناك من العلماء من يتخذونها وظيفة ، وتضعف نفوسهم أمام مغريات السلطة.

---

١٣٣) **الإحكام شرح أصول الأحكام ، ابن حزم ، مج ٢ ، ص ١٢٢.**

١٣٤) **السابق ، مج ٢ ، ص١٢٢ .**

وفي العصر الحديث، تطور الأمر إلى تولي شؤون الحكم من ناصب الدين العداء وجُلّ همه نقل النماذج العلمانية، وحارب الفكرة الدينية من أساسها، واعتنق في سبيل ذلك مذاهب سياسية شمولية (توتاليتارية) تُقصي كل من خالفها، مثل الاشتراكية والقومية، التي انتشرت في بلاد المسلمين، وسُجلت في الدساتير على أنها الغاية المستهدفة في كل مجتمع(١٣٥).

وهذا بلا شك، يؤثر على مدى تمكن الشريعة وفرائضها من الحياة، مادام هناك من يضفي الجانب الشرعي على قرارات الحاكم. وقد رأينا في العصر الحديث كثيرًا نماذج كثيرة من فقهاء السلاطين، أو القريبين من السلطة بأشكال مختلفة : المفتي المعيّن، وزير الأوقاف المفتي، العالم المعين في المجلس النيابي لإسباغ الحكم الشرعي على القوانين المجازة، والعالم المعيّن في الحزب الحاكم الذي يتوسل بنفوذه لدى الناس لانتخاب الحاكم. وهؤلاء لديهم تبريراتهم فيما يفعلون، وبعضها مأخوذ من تراث طويل متراكم من فقهاء السلاطين.

إذن يكون "استقلال العالِم" هو المبدأ الذي ينبغي أن يؤسس للعلاقة بين العالِم والسلطة في الدولة، لأن الله سبحانه وتعالى يأمره بذلك أولاً، ولأن أحكام الإسلام وشريعته تنصّ على ذلك ثانيًا، وثالثًا لأن الأمانة العلمية تقتضي هذا لتكون آراؤه معتبرة، غير ملتبسة ولا متناقضة بينه وبين سلوكه.

الصحوة الإسلامية الحديثة وإعادة الروح للفقه وأصوله ضد دعاوى العلمانية :

إن من يطالع كتب علم الأصول التي قدَّمها العلماء في أواخر القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين، يجد غالبيتها إعادة إنتاج للتراث الأصولي القديم بالشرح والتبسيط، بهدف تقريبه للطلاب، وإفهامه للعامة، دون تقديم رؤية أصولية لقضايا العصر، أو على الأقل ربط هذا المنهج الإسلامي العظيم، بواقع

---

١٣٥) بالنظر إلى دستور مصر ١٩٧١ م، نص على أن هدف الدولة خلق مجتمع عربي اشتراكي، وهي نفس الجملة المذكورة في دستور سورية الذي وضعه حزب البعث، و دستور العراق إبان حكم أحمد حسن البكر، وصدام حسين.

العصر المعيش[١٣٦]. أيضًا، فإن تدريس علم أصول الفقه في الكليات والجامعات الإسلامية كان متراوحًا بين إحياء الكتب القديمة، أو تفسيرها أو اختصارها، أو تقديم العلم دون التقيد بمذهب معين، وكل من اضطلع بهذه المهمة ارتبطت جهودهم بكلياتهم ومهامهم التدريسية، وغابت لجان علمية وفرق بحث لتقوم بتقنين وطرح علم أصول الفقه وقضاياه[١٣٧] للقانونيين والمشرعين والباحثين، فظلَّ العلم مجرد مفاهيم وأُطر نظرية، ترتبط كثيرًا بالقضايا الفقهية القديمة، ولم يتيسر وجود هذا الجهد الجماعي للعلماء.

وربما نتوخى العُذر لهم، نظرًا لأن خطط النهضة الحديثة - كأسئلة وطروحات وإجراءات - لم تكن حاضرة بقوة في النقاش الفقهي العام في أزمانهم، وبالتالي، قد لا يقع كثير من اللوم عليهم، ولكن تظل القضية حاضرة غائبة، ألا وهي تغييب الطرح الأصولي الجاد لقضايا العصر. فيما ظل الفقهاء والمشايخ يخوضون في القضايا الفقهية التقليدية، وهي في كثير من الأحوال لم تكن تتخطى الشؤون الحياتية للناس: الأحوال الشخصية، والميراث، وأحكام العبادات والزكوات والأخلاق والقيم الإسلامية وغيرها.

وعلى النقيض، كان هناك جيل تعلَّم في بلاد الغرب، وتشرَّب رؤاه في الحياة والدولة والقانون، فجاء حاملاً الفكر الغربي، معاديًا للفكرة الإسلامية، حيث انبهروا بالغرب، ورأوا أن قوته العسكرية والاقتصادية ليست إلا نتاجًا لرؤى فلسفية تنبذ الدين (المفهوم العلماني) وتجعله محصورًا في جدران المعابد، وهو ما حاولوا نقله وتطبيقه في بلدان العالم الإسلامي، وإن وُجِهوا بمقاومة كبيرة من قِبل العلماء والدُعاة والمصلحين، ولكن دعاويهم تسربت مع خطط النهضة الحديثة في التعليم والمؤسسات الاجتماعية والإعلام وغيرها، وهو ما جعلها تجد أرضًا وطُلابًا وتابعين، وهؤلاء بدورهم قاموا بإقصاء الدين - كُليةً - من الخطاب النهضوي

---

١٣٦) يمكن النظر إلى كتب أصول الفقه لكل من الشيخ محمد الخضري والشيخ محمد أبو زهرة، وغيرهما

١٣٧) انظر في هذا الشأن كتاب: دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها، د. مصطفى سعيد الخن، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص٢٣٠، ٢٣١.

العام، فلم يعبأوا بعلم الأصول أو حتى بمبادئ الإسلام ورؤاه، بل طرحوا قضايا النهضة والتطور من خلال الفلسفات الغربية التي تقدم مصطلحات برّاقة مثل: تجديد العقل، مجتمعية المعرفة، التقدم، نسبية المعرفة، سُبل النهوض الاجتماعي وغيره، وقدّموا أنفسهم تحت مسمى التنوير والتنويريين، وأنهم يواجهون التراث والتقاليد العقيمة التي كانت سببًا في تأخرنا، وهو ما سمّوه معركة الأصالة والمعاصرة، قاصدين من الأصالة الدين والمعاصرة الفكر الغربي التنويري بفلسفاته المادية، رافضين أن يقوم الإسلام بتجديد ذاته، فهو في نظرهم مثل النصرانية دين جامد منغلق، لديه طقوس يمكن للفرد إن شاء أن يؤديها أو يتركها فالمهم هو خدمة قضايا الوطن وتقدمه، ورأوا أنه من المهم وجود جماهير متعلمة تساند الفكر التنويري اجتماعيًا، وتنأى بنفسها وفكرها عن المنظومة الدينية التي تتمسك بالنصوص الدينية على ظواهرها، وتتجمد طروحاتها (١٣٨).

والغريب في الأمر أنهم نظروا إلى التراث على أنه شامل للدين وتقاليد المجتمع وأعرافه والفنون الشعبية المختلفة والحضارات القديمة التي سادت على أرضه، فجعلوا الدين جزءًا من تراث كبير، يُؤخذ منه ما يشاءون، مثله مثل الآثار والفنون والتقاليد، وهي رؤية ليست إقصائية فحسب، وإنما إلغائية بما تعنيه الكلمة، بل اتهموا مشايخ الدين وعلمائه بالتجمد، وأنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، ويضعون أنوفهم في كل صغيرة وكبيرة في المجتمع (١٣٩).

في وقت الذي انكمشت فيه المؤسسات الدينية الرسمية، وانكبَّت بدرجة كبيرة على تعليم التراث الإسلامي دون ربط حقيقي وجوهري بقضايا الأمة، وانفسح المجال للعلمانيين وتلامذتهم وتابعيهم ليصلوا في مؤسسات التعليم والجامعات والإعلام ومراكز التوجيه الفكري والثقافي.

---

١٣٨) انظر في هذا الشأن ما ذُكر في كتاب: جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر، د.مجدي عبد الحافظ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٢- ٣٤.

١٣٩) السابق، ص٣٦، ٣٧.

ولعل المشكلة الأبرز لهذا التسلط المعرفي من قبل هؤلاء، أنهم بثوا الروح التغريبية في قلوب المتعلمين، وأوهموهم أن أية نهضة تعني فيما تعنيه أخذ فلسفات الغرب ومادياته، كلها دون تمحيص، بل بروح انهزامية (١٤٠)، تتقبل دون نقاش حضاري فاعل، يأخذ في اعتباره ثقافة الأمة وتكوينها الحضاري.

في ضوء ما تقدَّم، فإنه لا مجال لتصور أن ترتبط قضايا النهضة وتأصيل مفاهيمها إلا من خلال علم الأصول وقضاياه، وإعادة الشريعة وفقهها منطلقًا في حياتنا، وقوانين الدولة، وأن تصبغ التوجه العام للدولة.

والمثال الأبرز لحضور أحكام الشريعة في الحياة المعاصرة بادٍ في موقف الدول العربية والإسلامية من الشريعة الإسلامية، فهي تتفاوت في تطبيقها، والأخذ من أحكامها، فهناك من يلتزم بتطبيقها من حيث المبدأ مع عوار ونقصان هنا أو هناك وهناك من الدول من ينكرها إنكارًا تامًا، وتجرِّم كل من يستقي شيئًا من تعاليمها. ويا للمفارقة أن نجد أن من أدخل القوانين الوضعية في بلد مثل مصر كان مُحاميًا أرمينيًا، متوسط الثقافة والتعليم، قام بنقل القوانين التي تناسب هوى المحتل والأقليات الأجنبية في مصر، دون استشارة الأمة ولا علمائها، ورغم تحرير الأمة واستقلالها من المحتل الأجنبي بشكل مباشر إلا أنها لا تزال أسيرة القوانين الوضعية، وغيرها من النُظم والتشريعات التي وضعها المحتل (١٤١).

ثم ظهرت طلائع المجتهدين المجددين في العصر الحديث، والتي بدأت في إعادة كتابة الفقه في موسوعات كبيرة، وتقديم موضوعاته بشكل ميسر، ومعالجة القضايا المستجدة على أرض الواقع، مواكبين حالة الصحوة الإسلامية التي اشتعلت في قلوب المسلمين، ورغبتهم في العودة لدينهم، في ضوء فشل الخيارات النهضوية والفلسفات الغربية في بث الراحة في القلوب، وإشاعة القيم العُليا في المجتمع، ومعاناة الناس من التبذل والإسفاف.

---

١٤٠) للتوسع في هذه القضية، انظر: العلمانية والعولمة والأزهر، د. كمال الدين عبد الغني المرسي، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ص٧٣ وما بعدها.

١٤١) ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص١٩٢- ١٩٥.

تواكب ذلك مع ظهور الحركات الإسلامية في مختلف البلدان الإسلامية، والتي سعى أنصارها إلى تعلم العلوم الشرعية، ورغبوا في إحياء الفقه وأصوله وعلومه وربطه بالواقع المعيش، ومستندين إلى أُسس الإسلام وعقيدته الصافية، بعيدًا عن هرطقات وتأويلات الفلاسفة وعلماء الكلام، وخرافات بعض الطرق الصوفية، فكان ما يسمى بالتيار السلفي التجديدي، الذي استند إلى "منهجية أصيلة الانتماء، عصرية المواجهة، تجاوزية الاختلاف... يسعها ما وسع النبي ﷺ وتابعيهم في القرون المفضلة" (١٤٢).

فالمنهجية الأصيلة تعني النهل من معين القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وفهم الصحابة وتابعيهم ﷺ بعيدًا عن التفسيرات والتأويلات التي لحقت طيلة العصور الإسلامية، لتكون المعايير نابعة مباشرة مما أصلح الأمة في أولها، وتكون الاستفادة واضحة: العقيدة الصحيحة، الفقه السليم؛ أي قواعد ورؤى ومبادئ تتجاوز الاختلاف، وتكون مواجهتها عصرية للقضايا المثارة.

"فالسلفية إنما تقدِّم مفهومًا أساسيًا في العقيدة ومقومات الحياة، وفرعيات النظم، مما يسمح باستقطاب الناس واستمالتهم للإيمان بدعوة الإسلام، وإقامة كيانهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي على أساسه من أجل تحقيق عبودية الإنسان بمفهومها الشامل لله وحده لا شريك له، وهي بهذا المفهوم دعوة متجددة معاصرة مع أصالتها في المصادر والأهداف والغايات (١٤٣).

---

١٤٢) الاتجاه السلفي الحديث بين التأصيل والمواجهة، د. راجح الكردي، بحث منشور ضمن أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، مكتب التربية العربي لدول الخليج، المنعقدة في دولة البحرين (٣-٦/٦/١٤٠٥هـ، ٢٢-٢٥/٢/١٩٨٥م)، ص٢٣٠. وقد أشار الباحث إلى أن هناك سلفية زمانية وتطلق على المجموعة المتقدمة من أمة الإسلام في فترة الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى. وسلفية منهجية: يقصد بها المتبعين لسلف الأمة ومنهجهم المميز كما تم رصده في السلفية الزمانية، وسلفية مضمون ومحتوى: ويقصد بها اتباع لما أنتجه هذا المنهج السلفي الأصولي، من فكر في الاعتقاد والفقه. ص٢٢٧، ٢٢٨.

١٤٣) السابق، ص٢٣١.

وعندما نحيي السلفية ونتمسك بها – دعوةً ومبادئ ونهجًا –، فلا يعني أننا نعود لنحيا كما كان سلفنا الصالح يحيون في معيشتهم المادية، فهذا فهم ساذج يردده المسطحون فكريًا ، وإنما نستعيد جوهر العقيدة الصافية، والمناهج المستقاة من الشريعة الإسلامية بجهود علماء الإسلام والمجتهدين على مرِّ التاريخ، وما أنتجه العلماء من علوم عديدة ساهمت في استواء الفقه وأصوله. فتكون الصحوة الإسلامية المعاصرة مستندة على ما تربَّى عليه سلفنا الصالح.

يقال هذا ردًا على الدعوات الخبيثة التي ملأت الساحة الفكرية خلال القرن الأخير تتهم الصحوة الإسلامية المعاصرة بأنها "تطرف ديني" و "ظاهرة عابرة ودخيلة"، ويرون أن "إحياء الماضي وإلباسه الحاضر والمستقبل أمر يتنافى مع طبائع الأشياء، فقوانين التاريخ البشري كفيلة باحتواء الماضوية حتى لو كانت؛ ولم تكن بالفعل؛ عصرًا ذهبيًا، فللحاضر معطياته الخاصة والكامنة في بنيته"(١٤٤) فالرؤية الماضوية الإحيائية تتجاوز القوانين الموضوعية لحركة التاريخ، وبالتالي "فإن طرح صيغة الشريعة الإسلامية كعلاج لهذه المشكلات محض تهويم هلامي نظرًا لعجزها عن فهم مفهوم الشريعة، ولا أدل على ذلك من الخلافات الجوهرية في التصورات السياسية لمنظري تلك الجماعات"(١٤٥)

إنها رؤية نابعة من تصورات علمانية مادية، تنظر للدين على أنه حلقة من حلقات التطور البشري (وبعضهم يراه منتجًا بشريًا)، يمكن أن يفيدنا في عصرنا أو لا يفيد، وتنظر له كُلاً واحدًا ، بمعنى أنها تخلط ما بين علوم الشريعة الإسلامية الصافية النقية في منهجها وفهمها ونماذجها، وبين خزعبلات بعض فرق الصوفية الضالة، وأخطاء الممارسة في حقب التاريخ الإسلامي ودوله، فتُحمّل الشريعة أخطاء البشر، وسوء الفهم والتطبيق ويسقطون رؤى الفلسفات العلمانية التي قتلت المسيحية وأقصتها عن الحياة، وجعلت قيم الدين وأخلاقياته خيارات فردية، وليس استراتيجية مجتمعية.

---

١٤٤) الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين ، د. محمود إسماعيل ، دار الشراع العربي، الكويت ، ط١ ، ١٩٩٣م ، ص١٢٣.

١٤٥) السابق ، ص١٢٢

وبالتالي يدَّعون لأنفسهم فهم الدين والتجديد فيه؛ مؤكدين على أنهم فاهمو الدين الحقيقيين، يذكر أحدهم: "إن عدم الفهم الحقيقي لرسالة الدين وعجز تلك التيارات (السلفية) عن فهم الدين نفسه... وعجز رجال الدين تاريخيًا عن إنجاز تحولات وتأسيس دول، نظرًا لحدة الخلافات في التصورات والتأويلات وما يسفر عنه من فرقة وتشرذم بين الجماعات الدينية نفسها، وتجربة الخوارج في التاريخ الإسلامي تنهض دليلاً على ذلك"(١٤٦).

إن الأدهى - في الأمر - التعامل مع الشريعة بوصفها جزءًا من خليط تراثي، يخلطون فيها بين ما ورثته الأمة من تراث الفرق والجماعات المذهبية (مثل فرق الشيعة والخوارج وبعض المتصوفة والمتكلمين... إلخ) مع علوم القرآن والشريعة والسنة المطهرة وعلم الأصول؛ فيذوب التراث السُّني العظيم وسط شذرات ومتناثرات متناقضة أحيانًا، ومتنافرة أحيانًا أخرى، ومتفقة أحيانًا ثالثًا، ويُنظر إليه على أنه جزء من كل، وليس كُلاً متنوعًا ثريًا نابعًا من معين القرآن والسنة الشريفة، فنجد - على سبيل المثال - من يُشيد بالمؤلفات الفلسفية والكلامية، ويضعها في قمة نتاج الحضارة الإسلامية.

وهناك من يجعل الشريعة جزءًا من تراث الثقافات والتقاليد والحضارات المختلفة التي مرَّت على بلدان الأمة الإسلامية، وهذا نابع من عدم التعمق في دراسة الشريعة، والنظرات الانتقائية الإجمالية، وسوء النية، والتأثر بكتابات المستشرقين ومن تتلمذ عليهم. وهذا واضح جليّ لمن يقرأ مؤلفات العلمانيين (العرب) ونظراتهم إلى الإسلام كدينٍ وشريعة، وللأسف فإن جُلَّ هؤلاء ينطلقون من رؤى فلسفية غربية، تتفق جميعها على أن الإسلام اجتهاد بشري يمكن تجاوزه فكريًا وعقليًا، وفي أحسن الأحوال يمكن اعتباره شأنًا شخصيًا، لا علاقة له بشؤون الدنيا والحياة... ومنهم من يرى الإسلام مجموعة من الأساطير الموروثة من الشعوب القديمة البابلية والآشورية والفرعونية، ويسعى إلى لي عنق هذه الأساطير لتكون

---

١٤٦) السابق، ص١٢٣.

متوافقة مع الإسلام، وأن شعائر الإسلام مأخوذة من البيئة العربية الجاهلية، مثل شعائر الحج، متغافلاً أو جاهلاً أن الحج مقرر ومقعّد منذ إبراهيم عليه السلام. ويرون أنه لابد من قراءة ديانة محمد ﷺ في سياقها الزمني في القرن السابع الميلادي، وعلينا أن نقرأ أحكامه في ضوء حالتها التاريخية، فيجب أن نعيد تحديد الإسلام بصفته عملية اجتماعية وتاريخية وهذا ما يسمى المنظور التاريخي للإسلام، وهناك ما يسمى المنظور الماركسي، الذي يصف الإسلام كأنه ثورة تعمل على تغيير المجتمع وتطويره اقتصاديًا وطبقيًا وسياسيًا ودينيًا، ومحمد ﷺ زعيم ثورة شعبية، وتجسدت لديه أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها. أما المنظور التشطيري فهناك إسلام سلطوي، وإسلام كلاسيكي وإسلامي أقنومي (مضخِّم، قادر على كل شيء)، وإسلام الهروب والإسلام الشعبي والإسلام النظري والإسلام الشخصي والإسلام الإثني (للشعوب غير العربية والأقليات) [١٤٧].

وهكذا تبدو قراءات العلمانيين للإسلام، صادرة من خلفيات إلحادية، شكيّة، لا ينطلقون من الفهم الصحيح للإسلام كما أنزله الله سبحانه، عقيدة وشريعة ومبادئ ونظما وفقها، كما فهمه المسلمون وطبقوه وعاشوه، ولكن العلمانيين يقرأون الإسلام كما يفهمونه هم، لا كما وعيه سلف الأمة الصالح.

نقول، لاشك أن علماء الإسلام تأخروا عن صياغة خطاب عصري، يقدم علوم الشريعة بطريقة جاذبة تناقش قضايا العصر وهموم المسلمين وتقدّم برامج تطبيقية واقعية لحلها. متجاهلا المنجزات الشرعية التي قرأت الحياة الإسلامية طيلة التاريخ، والمهتدية بهدي الله ورسوله.

وسنتناول في المبحث الثاني، العوامل السياسية وآثارها في تنحية الشريعة، ومن ثم إقصاء الفروض الكفائية...

---

١٤٧) انظر : مآل الإسلام في الكتابات العلمانية ، د. أحمد إدريس الطعان ، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، العدد ، ٦٥ ، ١٤٢٧هـ ، ٢٠٠٦م ، ص٢٢- ٣٤.

المبحث الثاني

العوامل السياسية

بدايةً، ينبغي التفرقة بين رؤية الإسلام ومنطلقاته السياسية، وبين ما هو كائن في المجتمعات المسلمة ، فقد قدَّم الإسلام أُسسًا متكاملة في الفقه السياسي ، وكان الفقهاء يضعون نصب أعينهم طيلة العصور الإسلامية المبادئ السامية العُليا للشريعة وإذا كان هناك ذمٌّ للملك والسلطان في بعض أدبيات السياسة القديمة ، وهو ما أشار إليه ابن خلدون : "... وكذا الملك لمَّا ذمَّه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح ، وإنما ذمَّه لما فيه من التغلّب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات، فلو كان الملك مخلصًا في غلبه للناس أنه لله ويحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه، لم يكن ذلك مذمومًا"[١٤٨].

من هنا تحدّدَ التقييم الحقيقي لمفهوم السلطة في الإسلام، بإقامة حدود الله، وحماية مصالح العباد، ومنع المظالم، وجهاد الأعداء.

ولكن نُظم الحكم الحديثة في الدول المسلمة نأت بنفسها وأبعدت كثيرًا كل ما يمت بصلة إلى هذه المبادئ الإسلامية لأنها اعتمدت في بنائها وفلسفة حكمها على مزيج من الاقتباس من النظم السياسية الغربية ، والعصبيات التقليدية ، مما ساهم بشكل مباشر وغير مباشر في تغييب الإسلام الحقيقي عن واقع الحياة ودوائر الحكم والقرار ، وكانت النُخب السياسية الحاكمة بعيدة عن هذا الطريق ، وهو ما يتضح في أسباب عدة، تبدت في مظاهر يمكن ملاحظتها في جوانب عدة، تتصل بشرعية الحاكم ونهجه، وخطط النهضة، والاستبداد ، وهي قضايا تمثِّل جزءًا من

١٤٨) مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ، تحقيق : د. عبد السلام الشدادي ، ج١ ، نشر : خزانة ابن خلدون ، بيت الفنون والعلوم والآداب ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠٥، ص٣٤٧.

لباب الأزمة، وكما تقول الحكمة : "الناس على دين ملوكهم"، أي على طريقة وتوجهات ملوكهم، خاصة إذا كان الشعب يعاني الجهل والتبعية، ويرزح تحت فقر وتأخر حضاري، فلا يجد أمامه سوى السلطان يتعلق به.

نهج الحُكَّام وشرعيتهم :

المقصود بنهج الحُكَّام : طرائقهم في قيادة الأمة وسياسة الرعية، أما شرعيتهم فتعني الأُسس التي استندوا عليها في تولي الحُكم / العروش، وسُبلهم المتبعة في الحفاظ على هذه الشرعية. ونؤكد هنا أننا لا نلتزم بالتأريخ وإنما نطرح ملامح عامة تستهدف استخلاص رؤى وأفكار ؛ تعلل لأسباب إقصاء الفكر الشرعي الصحيح: أصولاً وفقهًا، ومعرفةً ونهجًا.

فالشرع - كما يؤكد ابن خلدون في موضع آخر - "لم يذم المُلك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذمَّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولاشك في أن هذه مفاسد محظورة، وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة، وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك" [١٤٩]. فالمقاصد العُليا للشريعة والحفاظ على الكليات الخمس، هي الهدف الأساسي عند تقييم كل حاكم، وما يقوم به.

لقد ابتليت الأمة الإسلامية في العصر الحديث بسقوط الخلافة الإسلامية في تركيا التي مثلت رابطة جامعة للمسلمين في العالم، بحكم سلطانها الروحي على المسلمين وأنها حامية الشريعة الإسلامية، حتى لو عانت في القرون الأخيرة من ضعف وتمزق. وعندما أُلغيتِ الخلافة الإسلامية (١٩٢٤م)، حاول بعض الملوك المسلمين (مثل الملك فؤاد في مصر) أن ينال لقبها وسلطانها الروحي، فكأن المسألة شرفٌ يُؤخذ فحسب. وكانت المحصلة، أن كثيرًا من مفكري ومثقفي الأمة راحوا يطرحون أسئلة النهضة والتقدم، محمّلين الخلافة العثمانية مسؤولية تدهور

---

١٤٩) المقدمة ، م س، ص٣٣٠.

أحوال الأمة، وأن التمسك بالشريعة الإسلامية سبب في نكبة الأمة، وهذا يعني ضرورة الخروج من سلطان الشريعة، وحصرها في المجال التعبدي، كما فعلت أوروبا في بداية نهضتها في القرن السادس عشر ، أي تنحية الشريعة عن الحياة[١٥٠].

وبنظرة مجملة – تأخذ في حسبانها التفاوت والاختلاف – إلى الحُكَّام الذين تولوا مسؤولية الحكم في بلدانهم في العصر الحديث، فترة ما قبل الاستقلال، نجد النهج التقليدي في قيادة الأمة، متوارث من القرون السابقة، وعصور التخلف لدى المسلمين، واستندوا على شرعيات تقليدية (دينية أو عصبية أوأنظمة وراثية)[١٥١]، وتحالفت مع قوى الاحتلال الغربية ، وحصروا الإسلام في الجوانب التعبدية والاحتفالات الرسمية، وإسباغ هالات مقدسة على الحاكم، وهو ما ارتكز عليه الحُكَّام في إضفاء المزيد من شرعيتهم، في وقت غلب الجهل والتأخر والأُمية على الشعوب الإسلامية، فاجتمعت عوامل التخلف والفهم المغلوط للدين، والاهتمام بالمظاهر الدينية على حساب الجوهر، ولم تكن قضايا التنمية وتحدياتها هَمًا مُلِّحًا في أذهانهم، أو في نهجهم في قيادة محكوميهم.

---

١٥٠) تأتي محاولة الشيخ الأزهري علي عبد الرازق دليلاً على ذلك في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر في الثلث الأول من القرن العشرين ، وأحدث ضجة كبيرة ، وانبرى العديد من العلماء في الرد عليه ، نافين أن يكون الإسلام محصورا في الأمور التعبدية فقط ، ولا مجال للحكم فيه. ولأن كثيرا من العلمانيين العرب يتخذون هذا الكتاب منطلقا لهم ، ولا تزال تظهر منه طبعات كثيرة ، مشفوعة بمقدمات ضافية تشرح أهمية الكتاب للأمة ، ولعل أبرزها: صدور نص الكتاب فقط عن سلسلة التنوير (مكتبة الأسرة بالقاهرة) ١٩٩٨ ، ثم صدور الكتاب مؤخرًا عن مكتبة الأسكندرية ٢٠١٢ م ، بمقدمة وشرح للدكتور عمار علي حسن ، والتي أعاد فيها نفس الطروحات التي قيلت ساعة صدور الكتاب. وكأن العلمانية في الأمة لا تزال (محلك سر) تعيد إنتاج نفس الخطاب دون محاولة الاقتراب مما قدّمه علماء الإسلام المعاصرون حول النهضة وشروطها وما أكثر الطروحات فيها أو التعرف بشكل موضوعي على ردود العلماء على هذا الكتاب ، كما فعل د. محمد عمارة في كتابه " الإسلام وأصول الحكم " والرد على ما جاء ، الصادر عن دار الشروق بالقاهرة.

١٥١) في الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها ، د. عبد الإله بلقزيز ، مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، أغسطس ٢٠١٠م، ص٨٤.

وقد حرص كثيرٌ من الحُكَّام على اتخاذ ألقاب إسلامية تسبق أو تلي أسماءهم أملاً في التقرب من الناس، مثل: الرئيس المؤمن، وأمير المؤمنين، والسعي إلى الالتحاق بنسب الرسول ﷺ؛ دغدغةً عواطف العامة، وربط مكانة الحاكم بالدين، وهذا يضعه في درجة عالية، فوق النقد، وفوق الناس جميعًا، ويجعل قراراته بمنأى عن المحاسبة، بل تنال المدح والثناء من جوقة السلطة وعلمائها ومثقفيها.

ويمكن رصد بون شاسع بين خطاب الحاكم الديني (الموجه إلى عامة الناس) وبين ممارساتهم وقراراتهم السياسية، وأيضًا سلوكيات حياتهم العامة، وما يراه الشعب ويتسرب عن حياتهم الخاصة، فتصبح الألقاب والشعارات الإسلامية المرفوعة لا أثر نفسيًا لها في وجدان الشعب، لأنهم افتقدوا القدوة في الحاكم الذي يطبقها، ويترسخ في وجدان العامة أنها مجرد شعارات للاستهلاك المحلي.

في الوقت الذي توسّل الحُكَّام فيه بنفوذ علماء الدين لنيل مكانة روحية بين الناس، وقدموهم - كرموز إسلامية مؤيدة - في سائر المناسبات الدينية والوطنية، وهناك من العلماء من تطوّع بمنح حاكمه ألقابا مثل: الملهم، المؤمن، سليل النسب الشريف، وهذا من شأنه إضعاف مكانة العالم (الملاصق والمقارب والعامل مع السلطة) وإضعاف مكانة الحاكم نفسه، بين خطاب معلن موافق للشرع، وقرارات وسلوكيات مخالفة للشريعة في كثير من الأحيان.

وفي حقبة ما بعد الاستقلال، ابتليت معظم أقطار العالم الإسلامي بحُكَّام تعلَّم كثير منهم في مدارس الغرب وجامعاته، وارتبطوا فكريًا ونفسيًا بالغرب، وخضعوا لاستلاب حضاري، وربما كان معهم بعض العُذر، نظرًا لتلقيهم تعليمهم في الغرب أو في مدارس وكليات تتبع التعليم الغربي. كذلك، للحالة المتأخرة التي كان عليها المسلمون في هذا الوقت، وتقديم الغرب للعالم نموذجًا واقعيًا وفاعلاً في التقدم بشتى جوانبه؛ فرأوا أن الطريق الوحيد لنهضة بلادهم هو الأخذ بخطط النهضة الغربية، ولم يروا الدين إلا عباداتٍ وأخلاقًا وقيمًا، فلم يُقدَّم الدين كرؤية ونظام حياة متكامل، يمكن أن يشكل أساسًا ومنطلقًا لنهضة الأمة، ولم تكن هناك اجتهادات من الباحثين تضع الدين في بؤرة وعي المخطط.

أما الوعي السياسي والقيادي لدى النُخب الحاكمة، فبعضهم كان له دور شجاع في المعارك الحربية، والتحرر من الاحتلال الغربي، لكن أعوزته المقدرة والبراعة والحنكة والحصافة والأخلاقية وحسن القيادة والأداء في تأسيس وبناء دولة وطنية حديثة، وإدارة عملية البناء والمحافظة عليها، فتجمّد لديهم مفهوم العمل السياسي في الخطابات الرنانة والحماسة الوطنية والمجابهة والرفض والتمرد، التي تستثير خيال الجماهير وتحمّسهم دون عمل حقيقي يعالج قضايا الأمة ومشكلاتها (١٥٢) وهو ما كان جزءًا من سيطرة الإيديولوجيا على الشعوب بغض النظر عن كونها إيديولوجيا محافظة في الأنظمة المحافظة، الملكية أو الثورية في الأنظمة الثورية الجماهيرية، فلها مفعول السحر الذي يجعلها تضع الجماهير تحت وطأة سلطانها المخدِّر، لتخاطب الوجدان الشقي بلغة مهدوية خلاصية، وتشل لديه حاسة العقل والإعقال والنقد، وتكون موازية لسلطات القمع المادي المتربصة للفئات الضالة (المعارضة) (١٥٣).

فهؤلاء، تولوا الحكم بما يسمى الشرعية الثورية التي تستند إلى رصيد المكتسبات الاجتماعية والسياسية التي أنجزتها نظم سياسية وصلت إلى السلطة باسم الثورة على أوضاع فاسدة (١٥٤)، التي تحولت بمرور الوقت إلى تمسك بالكرسي على حساب تقديم الجديد والاقتراب من أزمات الأمة وعلاج مشكلات الشعوب، التي تراكمت على مدى عقود.

وقد كان أحد الأسباب السياسية المباشرة وجود كثير من المشكلات البينية (بين الدول العربية والإسلامية) التي أدَّت إلى حروب ومنازعات والداخلية مثل الحرب العراقية الإيرانية التي استغرقت ما يقرب من عشر سنوات (١٩٨٠-١٩٨٩)، وغزو العراق للكويت (١٩٩٠-١٩٩١م)، ومشكلات الأقليات مثل مشكلة جنوب

---

١٥٢) التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، د. محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص١٥.

١٥٣) في الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها، د. عبد الإله بلقزيز، م س، ص٨١.

١٥٤) السابق، ص٨٤.

السودان (المنفصل الآن في دولة مستقلة)، والأكراد في شمال العراق (يخضعون لحكم ذاتي) ومشكلتي أفغانستان وكشمير، والطائفية التي أدَّت إلى حرب أهلية كما في دولة لبنان. بالإضافة لقضية العرب المركزية: قضية فلسطين، وزرع الكيان الصهيوني في خاصرة الأمة، وتهديده المستمر لدولها وشعوبها. فصار العالم الإسلامي قاطبة مراكز لصراعات النفوذ والحروب بين القوى الكبرى، بحكم أهميته الاستراتيجية وثرواته الطائلة، ناهيك عن الاستقطاب بين الدول العربية ذاتها.

اتخذت بعض الأنظمة تلك المشكلات ذريعة لإرجاء قضايا التنمية وخططها النهضوية، وتبني الحلول العسكرية والأمنية، وتوجيه موارد الدولة لها، ومن ثم المزيد من سيادة الأنظمة الشمولية، مما انعكس على حالة الاستبداد التي شكّلت أزمة مزمنة أصابت العقل المسلم أكثر من إصابتها الجسد، كما كانت سببًا للعنف السياسي وتفجر حوادث الإرهاب والإرهاب المضاد (١٥٥).

ولاشك أن الشرعية المأمولة هي ما يسمى الشرعية الدستورية، المستندة إلى قاعدة "الشعب مصدر السلطة"، وأن شرعية ممارستها من قبل نُخبة حاكمة إنما مصدرها من الشعب الذي يفوض تلك النُخبة بإرادته الحرة بالقيام بأمرها (١٥٦). والشرعية الدستورية تقترب كثيرًا –حسب اجتهادات مفكرين إسلاميين معاصرين– من جوهر النظام السياسي الإسلامي، فمادامت "المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها، أخذَت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد، ولا يوجد شرعًا ما يمنع من اقتباس نظرية أو حل عملي من غير المسلمين... ومن

---

١٥٥) الإرهاب كأحد مظاهر استخدام العنف عربيا ودوليا، د. أسامة الغزالي الحرب، بحث ضمن كتاب: العنف والسياسة في الوطن العربي، تحرير د. أسامة الغزالي حرب، منشورات منتدى الفكر العربي، عمّان، الأردن، ١٩٨٧م، ص٣٧.

١٥٦) في الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها، د. عبد الإله بلقزيز، م س، ص٨٥. يشار إلى أن هذه الشرعية في الأنظمة الجمهورية بانتخاب الرئيس والمجلس النيابي بشكل مباشر من الشعب، أو النظام الملكي (سلطان، أمير، ملك) بأن تكون الحكومة منتخبة.

هنا نأخذ من الديمقراطية أساليبها وآلياتها وضماناتها التي تلائمنا ولنا حق التحوير والتعديل"[١٥٧].

فالنظام الدستوري مقبول ما دام يحقق مقاصد الشريعة، وما دامت تنطلق فلسفة الدستور من القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية، مع الأخذ في الحسبان أن فكرة الانتخاب التي تستند إليها الشرعية الدستورية تعبر في جوهرها عن واجب الفرد / المواطن ودوره السياسي في اختيار حاكمه وممثليه النيابيين، ويمكن أن يقرأ هذا في ضوء الفروض العينية، فالتصويت الانتخابي يعد فرضا عينيًا على كل مسلم، ليختار الأصلح والأقدر والأقوى والأكثر أمانة، فالانتخاب نوع من الشهادة للمرشح بالصلاحية وهذا أمر من الله {وأقيموا الشهادة لله}[١٥٨]، ومن شهد لغير صالح بأنه صالح فقد ارتكب شهادة الزور [١٥٩] التي قرنها القرآن الكريم بالشرك بالله إذ قال: { فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور}[١٦٠]، وفي حالة وعي الفرد سياسيًا بهذا البعد الأصولي، وأن من واجبه العيني أن يختار من يحكمه بشفافية ونزاهة، فهذا يربطه بجوهر الإسلام، وفي نفس الوقت الذي يشارك بواجبه الكفائي في خدمة الوطن، حسب تخصصه وهو يضع في وعيه أن دوره لا يقف عند الانتخاب فحسب، بل يتخطاه إلى حمل المسؤولية وأداء واجبه المجتمعي.

خطط النهضة ومدى استغلال الكفاءات :

وتعني: السُّبل والخطط التي اتبعتها أنظمة الحكم في أقطار العالم الإسلامي، من أجل تنمية بلدانها، ومعالجة مشكلات شعوبها، وهي تمثل الوجه العملي التطبيقي للتعرف على فلسفة الحاكم ورؤيته في قيادة أمته، وترتبط بلُب بحثنا الذي يعنى

---

١٥٧) من فقه الدولة في الإسلام : مكانتها ، معالمها ، طبيعتها ، د. يوسف القرضاوي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ٢٠٠١ م ، ص١٣٧ ، ١٣٨.

١٥٨) سورة الطلاق ، الآية ٢.

١٥٩) من فقه الدولة في الإسلام ، م س ، ص١٣٨.

١٦٠) سورة الحج ، الآية ٣٠.

بسبل تنمية الأمة في ضوء أسس الشريعة، ومدى استغلال الكفاءات الشخصية والاستفادة من نابغي الأمة وعباقرتها في النهضة، وهذا أساس في دراستنا الذي يناقش بشكل مباشر كيفية نهضة الأمة عبر حفز طاقات أبنائها لسد أوجه النقص والثغور العلمية.

لقد تبنت النُخب الحاكمة الخطط النهضوية الغربية، بحكم ارتباطها النفسي والفكري والعلمي بجامعات الغرب ومعاهده، ووجدوا لدى الغرب خططا جاهزة للتطبيق وتجارب حية يمكن نقلها، وهذا ما تمَّ بالفعل، فانتقلت الخطط بفلسفاتها ومناهجها ورؤاها إلى العالم الإسلامي، دون تمحيص في غالب الأحيان، ولا أدنى سعي إلى أسلمة روحها وفلسفاتها، بحيث تؤخذ في حسبانها ثقافة الأمة وهويتها.

إن النهج الحداثي الذي استند إليه مخططو النهضة الإسلامية المعاصرة، والذي أتى على شكل علمانية تكمن في كونها أسوأ بكثير من لاهوت المسيحية كما تبدى في القرون الوسطى، طالما أن العلمانية تدمر قداسة وشمولية كل القيم الأخلاقية وتهدد الإيمان في المجتمع [١٦١]. وربما هذا ينصرف إلى العلمانية الجزئية التي تفصل الدين عن المجتمع وليست العلمانية الشاملة التي لا تعترف بالديانات مطلقا، وتعد الجماعة الإنسانية وما تعارفت عليه هي مصدر القيم والشرائع فحسب. وعندما تمَّ استيراد الحداثة في هيئة خطط تحديث، جاءت مصحوبة بالقيم والفلسفات الغربية في كل الأحيان، ومعها خبراء ومخططون غربيون في بعض الأحيان. وهذا ما يسمى "التبعية" التي أعاد الغرب سيطرته بها على دولنا من خلالها، فبعد حصول أقطارنا على استقلالها السياسي، كانت الدول الغربية قد طوّرت أشكالا جديدة من التبعية تبقي على الاستقلال السياسي صوريًا مفرغًا،

---

١٦١) الإسلام وضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، فضل الرحمن، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٧. وقد أشار المؤلف إلى أن العلمانية تروج للإلحاد وبدأت آثار تطبيقها سيئة في المجتمعات الغربية، بحكم إقصاء القيم الأخلاقية. ويؤكد أن النبي محمدًا ﷺ: " رمى إلى تكوين جماعة تدعو إلى الطيبة والعدالة في هذا العالم أي نظام اجتماعي سياسي ذي قاعدة أخلاقية تحت حكم الله، أي بالاستناد إلى أن القيم الأخلاقية لا يمكن وضعها أو إلغاؤها من قبل الإنسان على هواه أو كما يناسب مصالحه. ص٢٨.

وتحوّل بلادنا إلى أتباع لها (١٦٢)، مما جعل الجهود التنموية اقتصاديًا غير مجدية لأن التنظيم الاجتماعي متخلف وضعف الهوية الحضارية سائد وأولويات التحديث موجهة لخدمة الفئات الاجتماعية المسيطرة، وتدور في فلك النسق الاقتصادي للدول المصنعة (١٦٣).

كانت المحصلة لخطط عقود طويلة من النهضة، المزيد من الأجيال المتعلمة وفق المنظومة العلمية الغربية، التي لا تراعي هوية الأمة ولا تقف عندها، إلا أنها أجيال الأزمة، لأنها لم تتعلم - كما يجب - وفق ثقافتها وهويتها الحضارية، وإنما تلقت تعليمًا مُهجَّنًا، فعانت أزمة ازدواج وهوية، بالإضافة لمشكلات الكفاءة والتدريب.

لقد راهنت الدول العربية والإسلامية على التعليم كوسيلة لطي واقع التخلف وتحويل التعليم من نخبوي يستهدف أقليات أرستقراطية مجتمعية، إلى تعليم جماهيري متوجه لجميع شرائح الشعب، ولكن تكاثرت أعداد المتعلمين ثم الخريجين الذين واجهوا واقعًا تنمويًا متأخرًا، بدا في: عدم وجود فرص عمل، احتكارات اقتصادية، وتميز طبقي، واحتكار سياسي، وغياب رعاية الكفاءات والموهوبين، ففضّل الكثير الهجرة خارج الأوطان، وبعضهم الانطواء داخل الوطن حيث الرضا بقليل لا يثمر ولا يرقى بالذات، ولا يفيد مستقبل الوطن. ومن هنا كانت أزمة النظام التعليمي وفشل مخططاته أدَّت إلى تهميش أعداد ضخمة من الشباب، الذين صاروا مولدين لأشكال من العنف الاجتماعي والسياسي (١٦٤).

وفي الوقت الذي لم تجد الكفاءات المسلمة أمكنة، ففضلت الرحيل إلى الغرب، واصلت نظمها الحاكمة استيراد خبراء من الغرب، لأنها لم تكلف نفسها عناء البحث عن الوطنيين المتميزين داخل أو خارج الوطن.

---

١٦٢) هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته، د. نادر الفرجاني، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص٧٩.

١٦٣) السابق، ص٩٩.

١٦٤) حول أسباب العنف السياسي، د. علي أومليل، بحث ضمن كتاب: العنف والسياسة في الوطن العربي، م س، ص١٩.

كل هذا يندرج تحت مفهوم "هدر الإمكانية" الذي يعني : أن هناك غايات نهائية للشعب، وأنه يمتلك إمكانات، بعضها ثابت والبعض الآخر متغير، يمكن إذا أحسن استغلالها أن تؤدي إلى الوصول لهذه الغايات، ولكن هناك محددات أخرى لمدى القدرة على استعمال الإمكانات وتطويرها وصولاً للغايات (١٦٥).

ولكي نقف على حجم الأزمة المتمثلة في هجرة العقول والأدمغة العربية والمسلمة إلى الدول الغربية، نستعرض بعض الإحصاءات التي تشير إلى أن (٦٠%) ممن درسوا في الولايات المتحدة الأمريكية في العقود الثلاثة الأخيرة لم يعودوا إلى أوطانهم، وأن (٥٠%) ممن درسوا في فرنسا لم يعودوا لدولهم، والغريب أن حكام دولهم الطاردة يعدّون هذا أمرًا عظيمًا لأنه يفيد أقطارهم بمداخيل نقدية تتمثل في تحويلات العاملين إلى الوطن، وفي نفس الوقت حل لمشكلة البطالة (١٦٦). وهكذا تختزل القضية إلى قضية مالية فحسب، ونسوا أن هذه العقول يمكنها أن تأتي للوطن بآلاف الأفكار والاختراعات التي تعود بعشرات المليارات على شعوبهم.

وقد وصلت معدلات الهجرة لدى الشباب إلى أرقام مفزعة، تهدد بعض الدول العربية بكارثة، فدولة لبنان – مثلا – تفقد (١٦,٠٠٠) شابًا شهريًا، وهذا معناه لدولة صغيرة في عدد السكان مثل لبنان تفريغا للكفاءات على المستوى القريب، وتفكيكا للدولة على المستوى البعيد (١٦٧).

وقد يرى البعض أن هناك وجوهًا إيجابية في التنمية في بعض الأقطار، ولكن من المعلوم اقتصاديًا أن نمو الناتج الإجمالي لا يعبر عن حدوث تنمية، فهناك أقطار نفطية بها فائض مالي ضخم، ناتج عن اقتصاد ريعي، وليست مساعي تنموية حقيقية. ورغم الإمكانات الضخمة التي تزخر بها الأمة، إلا أن الاختيار

---

١٦٥) هدر الإمكانية ، ص١٣.

١٦٦) هجرة الأدمغة العربية ، حلقة نقاشية في مجلة المستقبل العربي ، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، العدد ٢٦٦ ، إبريل ٢٠٠١ ، ص١٠٢ (ورقة د. محمد مراياتي).

١٦٧) السابق ، ص١٠٥ ، ١٠٦ (مداخلة عدنان السيد حسين).

الحاسم يتمثل في مدى الاستفادة من طاقاته البشرية الوفيرة نسبيًا ، وهذا يتحدد بخصائص البشر في المجتمع بالإضافة إلى التنظيم الاجتماعي الاقتصادي الذي ينظّمهم في أطر اجتماعية وسياسية وإنتاجية ، فلم يحدث تقدم في القوى البشرية تتناسب مع متطلبات التنمية الجادة، ولا تليق حتى بالعصر الذي نعيشه (١٦٨).

فالتركيز على القوة البشرية يصبُّ مباشرة في الهدف المتوخى من دراستنا ، فلا استثمار لمواردنا دون بشر ، ولا بشر تنمويين دون تعليم جاد ، وتدريب عال ، واستفادة من مواهبهم ، بمعنى أن يتعرف المجتمع على حاجاته، ومن ثم يوجّه قواه البشرية لتلبية هذه الحاجات بالنظر إلى قدراتهم ، ثم مؤهلاتهم ، ومن ثم يضطلع كل فرد بدوره (الفرض العيني) ، و تصدي مختلف الطاقات والتخصصات لسد الحاجات الجماعية (الفرض الكفائي).

والمثال الواقعي للأزمة في العالم العربي يبدو في نسبة الإنفاق على البحث العلمي التي لا تتخطى (٠,١٥%) من حجم الناتج الإجمالي للدول العربية ، في حين تتعدى (٢%) من الناتج في الدول المتقدمة ، كما أن عدد الباحثين في العالم العربي الموزّعين على القطاع الحكومي بكل روتينيته وبطئه وخضوعه للدولة يزيد عن (٦٦%) ، وهناك (٣١%) في الجامعات ، أمَّا القطاع الخاص فنسبته (٢%) ، يقال هذا وسط معدلات عالية من الأمية في العالم العربي تصل في بعض الأقطار العربية إلى (٦٠%) ، وهناك هدر ضخم في منظومة التعليم ، يؤدي لتسرّب الطلاب ، الأمر الذي جعل نسبة الخريجين عام ٢٠١٠م في حدود (٣,٤%) من السكان وهي نسبة ضئيلة (١٦٩).

نذكر هذا ، لأنه لا استغلال حقيقي ولا حفز للكفاءات ، فلابد أن تكون الصورة واضحة ومكتملة ، حتى تعرف الأمة أين تقف ، وواقعها العلمي والبشري ، وهل تنتج عبر نظامها التعليمي ما يغطي حاجاتها ؟ وأوجه تخصص علمائها ؟ وإلى أين

---

١٦٨) هدر الإمكانية ، م س ، ص٥٧ ، ٥٨.

١٦٩) مؤشرات المستقبل وواقع الأمة العربية ، سلمان رشيد سلمان ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد ٢٨٢ ، أغسطس ٢٠٠٢، ص٩٣.

يسيرون ؟ كي تكون التوجهات عند طرح الفروض الكفائية نابعة من واقع الأمة، آخذة في الحسبان العلماء المهاجرين، والمنفيين، وأيضًا القابعين داخل الوطن، منتظرين فُرصًا لهم.

تأتي هذه الحقائق في زمن لم يكن لدى الطليعة المسلمة ولا نُخبة العلماء - إلى عقود قريبة - كثير من الإجابات عن أسئلة النهضة، وانحصر دورهم في الدفاع عن الشريعة وتعاليمها، دون تقديم مؤلفات وأبحاث كاملة توضح سُبل تطبيق الشريعة وفروضها في حياة الأمة، أو بعبارة أدق: لم يكن الإسلام - مبادئ وأُسسًا- مقدَّما للأمة في صورة برامج نهضوية، بل ظل الخطاب الإسلامي دينيًا (عقيدةً وقيمًا وأخلاقًا وفقهًا) أكثر من كونه حضاريًا نهضويًا، وربما يعود هذا إلى عوامل عدة أبرزها: أن تكوين الباحث الإسلامي كان في الكليات التقليدية التي تكتفي بتدريس العلوم الإسلامية المتوارثة، دون الانشغال كثيرًا بقضايا النهضة والحضارة، في حين أن مخططي النهضة ومستورديها كانوا من خلفيات علمانية، تنظر للإسلام نظرة تقليدية. وأيضًا ، لم يكن نظام الحكم يضع علماء شريعة في خضم مشاريعه النهضوية، فهي واردة إليه من الدول الأجنبية، وجاهزة للتطبيق.

فكر الحركات الإصلاحية ورؤيتها النهضوية :

في ضوء ما تقدَّم حول واقع الأمة، وطروحات "الفكر التنويري" الغربي المستند إلى العقلانية المادية، التي نحَّت كثيرًا القيم والأخلاق (الدينية) ورأت أن العقل كافٍ لقراءة الواقع والتاريخ وقوانين الحياة، وأن حواس الإنسان لديها القدرة على معرفة الحقيقة، وهذا يعني مركزية الإنسان في الكون، ولديه القدرة والسلطان

على موارد الطبيعة[١٧٠]. فقد أشعلت الغيرة قلوب المصلحين والدُعاة على امتداد بلدان الأمة، واستشعروا حجم الأخطار المهددة لشعوب الإسلام، فنبتت كثير من الحركات الإسلامية في الشارع العربي والإسلامي، التي عملت بشكل اجتهادي في الاقتراب من معين الإسلام، وإعادة الجماهير المسلمة إلى حظيرته، ووجدت من الجماهير اندفاعة نحوها بعدما شعروا بفقدان الهوية، وأن ما سمعوه من شعارات قومية واشتراكية وليبرالية وقطرية لم تحل إشكالات النهضة، ولم تنتج أجيالاً فاعلة، بل المحصلة مزيدًا من التمييع في تشكيل الشخصية الوطنية.

بدأ المصلحون في أواخر القرن التاسع عشر بتحالف موضوعي مع رجالات الدولة العثمانية، من أجل منظومة إصلاحية حديثة تستوعب المتغيرات الجديدة في العالم، ولها شعاران في هذا المجال : " المنافع العمومية " وقد أطلقه رفاعة الطهطاوي، و"التنظيمات" بتعبير خير الدين التونسي، وكان مقصدهما نفع الأمة / الخلافة العثمانية، وتحديث نظمها استفادة من تجارب الدول الأوروبية، حيث درجوا على الفصل نظريا وعمليا بين الثقافة الغربية (الفلسفة والقيم) وبين التقنية الغربية، وأيضًا السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي، فالحضارة الغربية حضارة عالمية يمكن الإفادة منها في كل المجالات، دون غلق الأبواب بسبب عدوانية الغرب تجاه الإسلام والمسلمين، فالعلة لم تكن لدى المسلمين بل لدى الغرب الذي يحمل تاريخًا طويلاً من معاداة الإسلام، وبحكم عقليته وثقافته الماديتين فهو لا يتعامل مع المسلمين من منطلق قيمي عالٍ، بل من منطلق

---

١٧٠) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، د. عبد الوهاب المسيري، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص٢٨، ٢٩. يذكر أن الفكر التنويري الحديث انقسم إلى توجهين : الأول يرى أن العقل سابق على المادة (الفلسفة المثالية)، ولديه القدرة على دراستها والتمعن فيها، ولديه الأدوات والحواس التي تهيئ له ذلك، والثاني : يرى أن العقل سلبي والمادة أسبق في الوجود منه وقوانينها تفرض نفسها على العقل (الفلسفة المادية)، فيصبح العقل الإنساني مركزيا، ومن ثم تم تفكيك العقل ومصادر معرفته، وإعادتها إلى قوانين المادة، ليصبح في النهاية عقل سلبي، له مهمة واحدة ألا وهي رصد الطبيعة واكتشاف قوانينها دون النظر لمن خلقها وأوجدها. ص٣٠. وفي كلتا الحالتين، فلا مجال لمصادر أخرى للقيم والمعرفة غير العقل الإنساني أو المادة، فالدين داخل جدران الكنيسة لمن يرغب في دخولها.

استغلالي نفعي، وللأسف فإن الدولة الحديثة التي ظهرت في العالم الإسلامي تمَّت برعاية القوى المحتلة، فأقامت نُظمًا تستند لأسس علمانية: قومية وقطرية، وعندما تمَّ الاستقلال دعّم الحُكَّام مشروعيتهم بالمصادر القومية والعلمانية ونحّوا الإصلاحيين الإسلاميين جانبًا (١٧١).

لقد كان الإصلاحيون الأوائل – في العصر الحديث – أكثر وعيًا في تعاملهم مع الغرب، حيث حصروا مجال الاستفادة في الجانب التقني والإداري والعسكري والتنظيمي ومختلف العلوم، أي التفرقة بين الغرب الحضاري الثقافي والغرب السياسي، وفي جميع الأحوال كانوا واعين أن تراثنا فيه الكثير: تشريعًا وقِيمًا وفلسفة ورؤى ومنطلقات، وهذا لُبُّ القضية، وربما يعود هذا إلى خلفية الإصلاحيين الدينية، فرفاعة الطهطاوي ومحمد عبد ه أزهريان، وجمال الدين الأفغاني ومحمد رشيد رضا نابعان من ثقافة إسلامية عريقة، وهذا عكس الإصلاحيين (التنويريين) الذين جاءوا من خلفيات غير دينية، وتعلموا في الغرب، وتشبعوا بفكره، ومن ثم قدموه برَّاقًا لامعًا بمصطلحات جديدة، وتعاونوا مع النظم العلمانية، وبعضهم استعداها ضد الحركيين الإصلاحيين.

ثم تحوّلت الحركة الإصلاحية إلى جماعات مترابطة، تستهدف جذب الأتباع، وتربيتهم، وتحويل الفكر الإسلامي النهضوي من النظري إلى التطبيقي، فلا فائدة في أفكار دون رجال، ولا فائدة من رجال دون عمل جماعي.

يجدر بالذكر أن كثيرًا من هذه الحركات الإسلامية – بغض النظر عن طرائقها ومناهجها في أسلمة المجتمع وتغييره – تعرضت لمِحن كثيرة، ما بين اعتقال وتشريد وقتل ونفي لأعضائها، مما حدا بفئات من الجماهير والبسطاء إلى النأي عنها، فازدادت بعض الشرائح غربة عن الإسلام، ناهيك عن ابتعاد النُخبة الحاكمة عن هذه الحركات، بحكم معاداة الأنظمة الحاكمة لها، وتخندقها في طروحات الغرب التي تربَّت عليها. وكان فشل النُخب العلمانية القومية وتحالفها مع أنظمة ما

---

١٧١) التدين السياسي الإسلامي: آفات الحداثة المادية المستعارة، للباحث التركي: محمد زاهد كامل جول، بحث منشور بمجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف، عُمان، العدد ٢١، شتاء، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ص١٨٠ –١٨١.

بعد الاحتلال ، وبعضها تعامل مع الشعوب باحتقار وتجاهل ، سببا أساسيًا في انحياز كثير من الشرائح الاجتماعية للدعوات الإسلامية ، خاصة أن الليبرالية المطبقة قبل الاحتلال كانت ساذجة وشكلية أكثر من كونها واقعية تعالج مشكلات الشعب وترعى حقوقه وقضاياه ، والاشتراكية التي سادت بعد الاستقلال أفقرت الشعب ، وتحكمت فيه بالحديد والنار ، وأقصت سائر التيارات السياسية ، مما ساهم في التآكل الثقافي والفكري للمجتمعات المسلمة في العقود الثلاثة الأخيرة ، خاصة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية ، وسيادة الفكر الليبرالي عالميًا [١٧٢] ، والهجمة الشرسة على الإسلام بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م ، وإحساس المسلمين أن الغرب لفظَهم ، وأفسحت نظمهم المجال لتغوّل الفكر الغربي وتقاليده (بمطاعمه وملابسه وأنماط حياته الاستهلاكية). وهو ما جعل دعاة الإسلام النهضوي والحضاري يتقدمون ، واكتسبوا المزيد من الحضور الشعبي ونجحت طروحاتهم في التسلل إلى عقول الأمة ، نُخبة وعامةً ، لتكون عودة الإسلام هاجسًا فكريًا ، ومنطلقًا نهضويًا ، وعادت مصطلحات "الإسلام الحضارة" ، "الإسلام النهضة"، " الإسلام والتنمية"، وكل ما يتصل بترسيخ هوية الأمة وثقافتها ، وترجمة كل هذا في برامج عملية ، عكف عليها باحثون من شتى الدول ، وظهرت تجارب أثبتت نجاحها في دول عدة[١٧٣] ، ولم يصبح الإسلام مجرد شعار يرفع أو شيخ يخطب ، بل إيديولوجية متبناة في أحزاب وبرامج.

---

١٧٢) السابق ، ص١٨٣-١٨٤

١٧٣) ربما كانت التجربة التركية في النهضة التي قادها حزب العدالة والتنمية بزعامة رجب طيب أردوغان وعبد الله غول نموذجًا فاعلاً في قيادة الأمة على أسس إسلامية ، وإن كان المعلن منهم غير ذلك (العلمانية الجزئية) ، ولكن تظل التجربة ناجحة حيث تضاعف الدخل القومي في عشر سنوات حوالي أربع مرات ، وقامت نهضة اقتصادية عظيمة ، جعلت الاقتصاد التركي في مصاف الاقتصادات الواعدة والأكثر دينامية في العالم ، والملاحظ هنا أن قادة تركيا هم إسلاميون ذوو مرجعيات إسلامية تستند أدبياتها على رؤى الحركات الإسلامية الحديثة ، وهم إن قدموا نهضة كبيرة ، إلا أنها فعّلت واستفادت من برامج غربية نهضوية ، قادتها شخصيات إسلامية ، بخلق وأداء رفيع ، أكثر من كونهم قدموا مشروعًا إسلاميًا مكتملا، وهذا يحتاج لعقود عدة حتى يختبر ويقوى ويكون نموذجًا صالحًا للتطبيق في مختلف دول العالم. ونفس الأمر حدث من قبل مع دولة مثل ماليزيا.

الاستبداد وعواقبه :

عند الحديث عن الاستبداد، فإن هذا ينصرف إلى دكتاتورية الحاكم، وما يستتبعه من فساد نظامه، فالفساد ينبت ويثمر في البيئة المستبدة حين تغيب المحاسبة عن أهل الثقة، والشفافية عن أهل القرابة، والتغاضي عن أهل السلطة.

عانت الشعوب العربية والإسلامية من استبداد الحُكَّام والحكم القمعي، والأنظمة الشمولية (خاصة التي تولاها عسكريون بانقلابات)، مما جعل المثقفين والمفكرين الجادين يؤثرون السلامة، وينأون عن غشم السلطة وعنفها، مما كبت الأفكار في العقول ، ومنع الاجتهاد الفردي والجماعي في صياغة خطط النهضة وفق المنطلقات الإسلامية، وقد رصدت كثير من الطروحات والكتب كيفية تعامل حكم العسكر مع المثقفين ، وإهانة وسجن من عارضهم منهم ، وتحويل الأوطان إلى سجن كبير ، فالحاكم هو السجان والمفكر والمخطط(١٧٤).

فالأزمات السياسية التي عصفت ولا زالت تعصف بالأمة، ليست وليدة العصر الحديث كما يبدو ، وإنما هي استمرار لأزمات سياسية تاريخية مزمنة ، كانت معتملة في بنية الحضارة العربية الإسلامية، فعلى عظمة الحضارة الإسلامية من

---

١٧٤) انظر على سبيل المثال كتاب : المثقفون وعبد الناصر ، د.مصطفى عبد الغني ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ودار سعاد الصباح ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٣م ، وهو أطروحة دكتوراه ، وثّق فيها الباحث علاقة المثقفين على اختلاف توجهاتهم : إسلاميين وليبراليين واشتراكيين وقوميين ومستقلين بثورة يوليو وعبد الناصر (١٩٥٢– ١٩٦٨م)، وكيف أهين العلامة القانوني عبد الرزاق السنهوري رئيس مجلس الدولة في مصر بالاعتداء عليه بالضرب والسب بإيعاز من عبد الناصر نفسه (ص٢٧٠ وما بعدها) ، واعتقال الآلاف من خيرة أبناء الوطن ، وفصل العشرات من أساتذة الجامعات (ص ٣٢٩) ، فلاذ عباس العقاد بالصمت، وهادن طه حسين ، واعتقل وعُذِّب إحسان عبد القدوس ، واُستشهِد سيد قطب،وانضم الشيخان أحمد حسن الباقوري ومحمد الغزالي إلى السلطة أملا في إصلاحها من الداخل فأسبغوا المزيد من الشرعية على أفعالها ، وفضّل الكاتب الإسلامي خالد محمد خالد الابتعاد ، وتملق الشيوعيون السلطة فنال زعماؤهم مناصب في الصحافة والإعلام، وكتب محمد حسنين هيكل كتابه " أزمة المثقفين " مهاجما هؤلاء الذين لا يتحلون بالوعي الثوري الرافضين التعاون مع السلطة ، كما آثر الكثير الانضمام والسير في ركاب الاتحاد الاشتراكي والتنظيم الطليعي الناصري الذي وضع الحاكم في مصاف الآلهة ، وكانت العاقبة هزيمة يونيو ١٩٦٧م. مما حدا بتوفيق الحكيم أن يكتب كتابه عودة الوعي ، منبها فيه على حالة التغييب العقلي القسري الذي عانى منه الشعب طيلة الفترة الناصرية.

قيم وفقه وفكر وعلوم وآداب وفنون ، فإن الجانب السياسي في ممارساتها المؤسسية والواقعية والعملية بالذات، كان أضعف جوانبها وكان يقف على طرفي نقيض مع المثال الإسلامي للمجتمع السياسي، ومن المهم وضع الأبعاد التاريخية في قراءتنا للواقع السياسي المعاصر [١٧٥]. وهذا أمر حادث بالفعل، فهناك رواسب قبلية وطائفية ومحلية وإثنية ، استندت إليها بعض النظم الحاكمة المعاصرة ، وأذكت منها، وربطتها في جانب منها بالدين.

لقد كان لتهميش المشاركة الشعبية دور كبير في وصول الوطن العربي (وأيضًا العالم الإسلامي) إلى أوضاعه المتردية حاليًا من ضعف للإنجاز التنموي، "فالعامل الحاسم في تعظيم الاستفادة من الطاقات الكامنة في البشر في أي مجتمع هو ما اصطلح على تسميته بالتنظيم الاجتماعي الذي يتم عن طريق تعبئة الجماهير ، وتعبئة طاقاتها، وإطلاق قواها الخلاقة بهدف تحقيق غايات المجتمع... ويمكن أن ندخل تحت مضمون التنظيم الاجتماعي عناصرَ القيادة والعقيدة ووسائل تعبئة الجماهير ودرجة مشاركتها في صنع القرارات" [١٧٦]

لقد كانت الجماهير غائبة، وآراؤها شبه مصادرة، فهناك من يتولى التفكير عنها في حاجاتها ، ويتخذ القرارات دون الرجوع إليها ؛ فالمجالس النيابية تتم بآليات أقرب للتعيين منها للانتخاب، ومطلوب من نوابها أن يوافقوا على ما يقدم إليها كي يظلوا ممثَّلين عن الشعب.

فإذا كانت عناصر القيادة الصحيحة غائبة، أو غير متوافرة لدى أهل الثقة الذين يتم اختيارهم من قبل نظام الحكم ، فلا ننتظر توظيفاً صحيحًا للطاقات. أيضًا ، أشير – في الاقتباس السابق – إلى العقيدة معطوفة على القيادة، وهذا دال على دورها الفاعل، فإذا كانت هناك قيادة تمتلك التأثير (الكاريزما) دون عقيدة صحيحة تقنع الجماهير ، تصبح قيادة لا ثقل لها في القلوب، ويكون تأثيرها وقتيًا، فلابد أن تنطلق من عقيدة راسخة في الوجدان الجمعي، تلتزم بها وتشعلها.

---

١٧٥) **التأزم السياسي عند العرب ، م س ، ص٩.**

١٧٦) **هدر الإمكانية ، ص٧٠ ، ٧١.**

لقد فقدت الجماهير العربية والمسلمة الثقة – إبان العقود الماضية – في أنظمتها الحاكمة على تباين توجهاتها ، مما أضعف المشاركة الشعبية ، وظهر العزوف السياسي والابتعاد عن أشكال النشاط العام ، نظرًا للتفاوت الكبير بين المعلن والواقع ، ومعاقبة السلطات للمعارضة على تجرّئها ، وانصراف الناس – بحكم الغلاء وصعوبات الحياة – إلى تدبير شؤون معاشهم ، في إطار نسق من القيم الفردية يقوم على تعظيم الممتلكات المادية الخاصة ، وضعف المشاركة يعكس تدني الإحساس بالانتماء ومعاناة الاغتراب داخل الوطن ، مما يعني غياب الحافز الأهم للإنتاجية الاجتماعية والاقتصادية ، لدفع مشروع قومي إن وجد [١٧٧].

فعندما يغيب كل من : العقيدة من شعوب يمثّل الدين محركًا أساسيًا لها يضعف الحافز نحو الإنجاز والعمل ، وبقدر تعاظم العقيدة والمثوبة يندفع الفرد لخدمة وطنه ، وهذا يحتاج إلى قيادة تعي دور العقيدة مجتمعيًا ، وتدفع الناس نحو خطة (مشروع) وطني متكامل ، وهذا لا يتم في نظام قمعي.

وفي المجمل ، فإن المظاهر السابقة شكلت أسبابًا مباشرة في إقصاء الدين بمفهومه الشمولي عن المجتمع الإسلامي ، وباتت العلمانية مترسخة لدى النُخبة ؛ فالدين يمارَس في المساجد ويدرَّس في المعاهد الشرعية ، ولا مجال له في خطط الدولة التحديثية ، ولا مجال للفقيه والأصولي أن يصوغ نظريات نابعة من التراث الفقهي ولا الرؤية الكلية (الفروض الكفائية) التي تستلهم حاجات الأمة وثقافتها ، فاقتصرت نظرات علماء الشريعة وفقهائها على بعض القضايا الجزئية التي يتم تداولها في المجتمع ، وهي غالبا تتصل بأحوال الناس ومعاشهم اليومي ، دون الولوج بقوة في فلسفة الدولة الحديثة ومناهجها في التنمية.

وفي المبحث الثالث ، سنتناول دور العوامل الاجتماعية في تغييب الفروض الكفائية ، وهو لا يقل أهمية عن العوامل الدينية والسياسية.

---

١٧٧) المرجع السابق ، ص٧١.

المبحث الثالث

العوامل الاجتماعية

تبدو العوامل الاجتماعية مكملة لأضلاع مثلث غياب الفروض الكفائية عن واقعنا الإسلامي المعاصر ، فهي من ناحية تمثل واقع الشعوب الإسلامية بصفتها رعيّة الحُكَّام والسلاطين ، فدراسة أحوالها يعطي صورة حية وواقعية عن الحُكَّام في عيون شعوبهم ، ومدى معاناتهم ، وطبيعة تطلعاتهم نحو دولتهم ، وهم أيضًا المؤمنون بالإسلام، ومن خلال ممارساتهم يبدو واقع الإسلام تطبيقا فعليا ، ويمكن التمييز بين الصحيح والخطأ في ممارساتهم ، وبالتالي يكون التوجيه والإرشاد الديني لهم عقيدة وفهما وسلوكا.

ولابد من الأخذ في الحسبان أن الشعب – أي شعب – ليس كُلاً واحدًا ، وإنما شرائح مختلفة في التعليم والثراء والاقتراب أو الابتعاد عن الدين ، فهناك نُخب مختلفة ، وطبقة وسطى ومهمشون ، وهناك أيضًا اختلافات عديدة بين الشعوب الإسلامية : لغوية ، وعرقية ، وجغرافية ، وحضارية ، وفي السبق إلى النهضة ، وهناك عقائد وقناعات ثقافية غير صحيحة، تؤثر في التوجهات الشعبية.

إلا أن الباحث يرصد – بنظرة شاملة – الأبعاد الاجتماعية في المجتمعات المسلمة التي ساهمت في إقصاء مفهوم الفروض الكفائية، وقد يبدو للوهلة الأولى أنها جزء من كل، وهذا صحيح، ولكنها ليست جزئية بمعنى أنها فرع من أصل، وإنما هي أصل من جملة أصول ، أصل اجتماعي مثلما هي من قواعد علم الأصول ، فالشعب ما هو إلا أفراد، والفرد جزء من أسرة، والأسرة لبنة المجتمع، وعندما نتكلم عن الفرد من وجهة الفروض، فلأنه المكلف عينيًا وأيضًا كفائيًا ، ولابد من فهم موضع الفرد في المجتمع المسلم المعاصر ، والظروف الاجتماعية التي تواجهه، قبل أن نعد خططنا التي تستهدفه، ونصوغ خطابنا له.

ومن هنا ، فإن تناولنا للعوامل الاجتماعية ، سيبحث عن الظواهر العامة التي تشترك فيها الشعوب الإسلامية ، وأبرز المعوقات التي تكتنف الوعي المسلم المعاصر ، والجميل في هذا الأمر ، أن الشعوب الإسلامية – عربية وغير عربية – تجمعها الكثير من المشتركات وأهمها الإسلام الذي شكل محور الثقافة بمعناها الشامل للمفاهيم والمنطلقات والتصورات والمبادئ والأخلاق والرموز وما شاكلها من المنتجات العقلية(١٧٨). صحيح أن هناك تباينات في التقاليد والأعراف والأعراق بين المجتمعات المسلمة، لكنها تنبع في النهاية من الإسلام ومن الرصيد الحضاري المشترك. ومن هنا، يمكن فهم وتطبيق نظرية "القابلية الثقافية / الاجتماعية للنماء Theory of Sociocultural Viability " التي تشرح كيفية حفظ أنماط الحياة على بقائها وكيفية فشلها في ذلك. فاستمرارية نمط الحياة المشترك تعتمد على وجود علاقات تساندية متبادلة، بين تحيز ثقافي معين ونمط محدد للعلاقات الاجتماعية، وبعبارة أخرى : فإنه إذا أرادت مجموعة من الأفراد صياغة نمط حياة لأنفسهم، فعليهم أن يتفقوا على معتقدات وقيم قادرة على دعم هذا النمط (١٧٩). وهذا يتفق كثيرًا مع هدف دراستنا ، لأننا نتوخى أن تكون مفاهيم الفروض الكفائية والعينية حاضرة في الوجدان الفردي والجمعي لدى الشعوب الإسلامية قاطبة، ليترسخ في وعي كل فرد ؛ أيًّا كان عيشه ، ولغته ، وقُطره ، وظروفه الاجتماعية ، ومستواه الثقافي ؛ أنه مساهم في نهضة إسلامية شاملة ، تعيد ماضيا تليدا ، وتقيم حاضرة معاصرة زاهرة، وتسعى لإعادة خلافة ضائعة، وأنه – وهو الفرد – مطالب عينيًا

---

١٧٨) نظرية الثقافة ، مجموعة مؤلفين ، ترجمة : د. علي سيد الصاوي ، سلسلة عالم الفكر ، الكويت ، ط١ ، ١٩٩٧م ، ص٣١. يشار إلى أن هناك تعريفات كثيرة للثقافة ، ولكن الكتاب حصرها في اثنين : الأول المذكور أعلاه ، والثاني يشير إلى أنها النمط لكلي لحياة شعب ما والعلاقات الشخصية بين أفراده وكذلك توجهاتهم. إلا أننا اخترنا التعريف الأول لاقترابه من رسالة دراستنا ، ولكون التعريف الثاني ينظر للشعوب كأنها كل واحد مركزا على الأبعاد الاجتماعية بشكل عام ، فيصبح الدين فرعا لا أصلا ، كما أنه يرفع من شأن العلاقات الشخصية بين الناس وأنماطها ، وتوجهاتهم في الحياة: التي تعني انحيازاتهم الفكرية والعرقية والدينية. وهذا يناسب أكثر المجتمعات الغربية والشرقية (الصين واليابان وروسيا) حيث الدين مهمشا بشكل كبير ، بسيادة المفاهيم العلمانية.

١٧٩) السابق ، ص٣٢.

بالقيام بواجبه نحو الله ثم مجتمعه، ومطالب كفائيًا لسد النقص في عبء حضاري مكلف به مع غيره من المكلفين الحاملين نفس موهبته، ويتميزون عن غيرهم بهذه الملكات.

وسنناقش أبرز العوامل الاجتماعية التي ساهمت في تقهقر الإسلام ثقافة وقيما وشريعة وأصولا عن حياة المسلمين المعاصرة عبر عدة نقاط تتصل فيما بينها بأنها تحاول وضع عينيها صوب الأزمات الاجتماعية بأبعادها الثقافية والفكرية والحياتية المعاصرة، وهي تشمل: تغييب الهوية، وارتفاع النعرة القبلية، وقضايا المرأة والفئات المهمشة ثقافيًا واجتماعيًا.

وكان معيار الباحث في اختيار هذه الموضوعات أنها تضرب في واقع الأمة وتمتد بجذورها إلى ماض بعيد أو حاضر قريب، وأنها لا تزال مؤثرة في الوجدان المسلم، وتمثّل جزءًا من أزمة الأمة المعاصرة، وتحتاج إلى تناولها من البعد الإسلامي عامة، وما يمكن أن تساهم به مبادئ الفروض الكفائية والعينية ورؤاها بشكل خاص، ضمن تناغم شامل مع أهداف الدراسة.

مسخ الهوية وتغييبها :

وتعني: حالة الضياع التي تعاني منها الشخصية المسلمة المعاصرة، نتيجة تشتت الدولة / النظم الحاكمة في صياغة مشروعاتها الفكرية والثقافية، فهي في منزلة بينية، بين الإسلام والحداثة، بمعنى أن خطاب الدولة الحديثة وما طرحته على شعوبها من قيم ومشروعات ثقافية كان فاقدا نقطة الارتكاز؛ بين ترسيخ الإسلام، والمناداة بالحداثة والتقدّم، فكانت النتيجة: مسخ الهوية للمسلم المعاصر، وتغييب الروافد المكونة لهذه الهوية.

بدايةً، يجدر بنا التوقف عند مصطلح الهوية، حيث يشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء "هو هو"، أي من حيث تحققه في ذاته وتمييزه عن غيره، فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى لهذا الضمير في الآن نفسه، بما

يشمله من قيم وعادات ومقومات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها(١٨٠).

ومن العسير أن نتصور شعبًا بدون هوية، فمن نافلة القول تأكيد ما أثبتته الدراسات السوسيولوجية المعاصرة من أن لكل جماعة أو أمة مجموعة من الخصائص والمميزات الاجتماعية والنفسية والمعيشية والتاريخية المتماثلة التي تعبِّر عن كيان ينصهر فيه قوم منسجمون ومتشابهون بتأثير هذه الخصائص والميزات التي تجمعهم. ومن هذا الشعور العام، يستمد الفرد إحساسه بالهوية والانتماء، ويحسّ بأنه ليس مجرد فرد نكرة، وإنما يشترك مع عدد كبير من أفراد الجماعة في عدد من المعطيات والمكونات والأهداف، وينتمي إلى ثقافة مركبة من جملة من المعايير والرموز والصور، وفي حالة انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخلية وخارجية، يتولد لديه ما يمكن تسميته بأزمة الهوية التي تفرز بدورها أزمة وعيWarness crisis تؤدي إلى ضياع الهوية نهائيا، فينتهي بذلك وجوده(١٨١).

وهناك ما يسمى المفهوم الميتافيزيقي للهوية الذي: يحدِّد شخصية الأمم والشعوب والثقافات المختلفة بجوهر أو تركيب نفسي عقلي ثابت، ينطلق منه بصرف النظر عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفكرية التي تحيط به، فيعالج مستقبلها ونمط حياتها وكأن هذه الأوضاع غير موجودة أو دون أثر مهم في تغيير أو تعديل أو تحويل ذلك التركيب أو الجوهر، فهو يفصل الجوهر عن الوقائع والتحولات الخارجية، بدلاً من ربطه به(١٨٢).

---

١٨٠) أوهام الهوية، داريوس شايغان، ترجمة محمد علي مقاد، دار الساقي، بيروت ط١٩٩٣،١ ص١٢٧ وما بعدها.

١٨١) مفهوم الهوية ومكوناتها الأساسية، د. إبراهيم القادري بوتشيش (المغرب) مقال منشور على موقع: http://histoire.maktoobblog.com/1152534

١٨٢) حدود الهوية القومية.. نقد عام، د. نديم البيطار، دار الوحدة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص١٧.

ولكن الدراسات السوسيولوجية المعاصرة غيّرت كثيرًا في تناولها مفهوم الهوية، فجعلته أكثر نسبية، ورأت أنها طرق تفكير وشعور وسلوك متماثلة ومهيمنة نسبيًا، وأنها انتقال تراث اجتماعي ثقافي معيّن إلى الأجيال الجديدة أو تنشئة هذه الأجيال في إطار خلفية اجتماعية ثقافية متماثلة، مما يجعلهم يكشفون عن سمات مشتركة فيما بينهم، كما أنها تعني أيضًا : مجتمعًا يتفاعل كوحدة مع الآخرين أو العالم الخارجي (١٨٣).

فلا يمكن النظر إلى الهوية بوصفها أمرًا ثابتًا، يعصى على التغيير، وإنما هناك مؤثرات عديدة تؤثر في الهوية على المستوى الشخصي والجمعي، ولابد أن نأخذ في الاعتبار عند الحديث عن الهوية لدى الأمة المسلمة أنها ليست كُلاً واحدًا في جميع البلدان والأقطار الإسلامية، بل هناك ثوابت مشتركة، ومتغيرات بينها، تتمثل في الثوابت المشتركة النابعة من الإسلام؛ الذي ليس دينا وعقيدة فحسب، بل هو الإطار الجامع لقيم الأمة وثوابتها ومبادئها ومنطلقاتها التشريعية، ثم تأتي اللغة العربية كلغة العبادات والعلوم الشرعية والحضارة الإسلامية، وهي وإن كانت تنتشر في مجموعة البلدان العربية بشكل كامل، إلا أنها تمثل لغة العبادة والعلوم في الأقطار غير العربية، ثم تأتي مكونات أخرى مثل : الموقع الجغرافي وسط العالم، أو ما يسمى الموقع الوسيط في الكرة الأرضية، في قارات ثلاث : آسيا وأفريقيا وأوروبا. وهناك متغيرات : تتمثل في الإرث الحضاري الذي يميّز كل قطر عن غيره، فهناك أقطار امتزج الإسلام بثراها ونفوس أهلها، وهي ذات حضارات سابقة على الإسلام مثل مصر (الحضارة الفرعونية والقبطية)، وإيران (الحضارة الفارسية)، والعراق (الحضارة البابلية والآشورية)، والشام (الحضارة الفينيقية) وغيرها. ولاشك أن هذا الإرث له دور كبير في ثقافة هذه الشعوب،

---

١٨٣) انظر المرجع السابق، ص١٨ ، ١٩. وكان النقد الموجه للمفهوم الميتافيزيقي من قبل المؤلف أنه ثابت جامد، وينبغي ربطه بحركة التاريخ، ومعطياته، ليكون أكثر ديناميكية، ويؤكد أن المفهوم الميتافيزيقي كما يتشكل تاريخيا يمكن أن يزال تاريخيا واجتماعيا، ولكنه يثبّت العنصر الأهم في الهوية عامة هو وجود ثقافة وهوية لها جذور تاريخية قوية، تستطيع أن تقاوم المتغيرات الاجتماعية المختلفة. انظر ص٢٨٧ ، ٢٨٨.

ومكوناتها الفكرية والنفسية والجماعية ، ولكنها استطاعت أن تتشرب الإسلام ، وتساهم بموروثها الحضاري في نهضته.

أيضًا ، فإن هناك عادات وتقاليد شعبية راسخة ، انعكست في اللغات واللهجات ، وأيضًا في الرؤى والتصورات الخاصة ، كما لا بد أن نأخذ في الحسبان أن هناك مؤثرات أخرى مثل بعض العادات والتقاليد الخطأ ، وبعض البدع والخرافات ، وهي موروثات يمكن مواجهتها بنشر الثقافة الصحيحة. أيضًا تتمايز الأقطار التي يغلب عليها الطابع البدوي أو التي ذات طابع زراعي أو صناعي وتجاري وغير ذلك. ولكن ما يعنينا أن أية نهضة لابد أن تضع معايير خاصة في علاقتها بهوية الأمة والحفاظ عليها ، وعدم تجاهلها. ومن هنا يكون الرد على سؤال يسوقه البعض :

هل نحن في حاجة إلى تكوين هوية جديدة ؟

الإجابة بالنفي طبعًا ، فهذا سؤال نابع من منطلقات الرؤى الحداثية Modernism التي تنتهج فكر القطيعة مع الموروث ، والتدمير لكل أفكار وقيم سابقة ، على أن يقدِّم الإنسان قيمه وأفكاره من عنده ووفق فلسفات جديدة يضعها ، وقد ردّت حركة ما بعد الحداثة Post Modernism على هذه الرؤى ، وأعادت الاعتبار للمكونات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والعقدية والفنية للشعوب ، ورأت أنه من العبث تجاهل إرثًا تاريخيًا يمتد آلاف السنين ومصادرته لصالح عقل الإنسان المعاصر الذي قد يصيب ويخطئ ويتأثر بظروف عصره ، ورأت أن التاريخ والثقافة جزء لا يتجزأ في فهم شخصية الإنسان في مجتمعه ، فلا يمكن فهم الإنسان المعاصر دون قراءة تاريخ مجتمعه ومكوناته الجماعية (١٨٤).

---

١٨٤) انظر : السيد ياسين ، الثورة المعرفية المعاصرة : حركة ما بعد الحداثة ، دراسة في كتاب : التحول الثقافي : كتابات مختارة في ما بعد الحداثة (١٩٨٣- ١٩٩٨م) ، منشورات أكاديمية الفنون ، سلسلة الدراسات النقدية ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ٩-١١.

وعلى ذلك لا تكون الهوية قطرية ولا إقليمية، بقدر ما تكون متجذرة في أعماق الفرد، وتشكل وطنه الروحي الذي يلوذ به، وحدوده المعرفية والتاريخية والفكرية التي يلتزم بها، وهو ما جاء في تعريف عدد من مثقفي الأمة، حيث قالوا إن مكونات الهوية العربية والإسلامية تعود إلى "الثقافة العربية الإسلامية بكل قيمها ومقوماتها وتاريخها وتراثها وموروثها وكذلك ما في اللغة العربية من حمل معرفي وقيم متنوعة عبر التاريخ، وما لها من فرادة وأصالة وتميّز، وما فيها من أصول، وما تعنيه وتستثيره في النفوس من قيم ومشاعر هي بمجملها حدود الوطن الذي نتجذر في أرضه، ونحافظ فيه على هويتنا، وننمي فيه بوعي معرفي عصري خصوصيتنا... رافضين كل قطرية وإقليمية وطائفية تقزّمنا أو تقسمنا أو تشوه نظرتنا إلى مواقفنا"(١٨٥).

ومن هنا تتحدد أزمة الوعي المقصودة، فعندما يحدث خلل في مفهوم الهوية وفي التعامل معها، تنشأ أزمة الوعي، فحين يتجاهل المخطط الاستراتيجي مكونات ثقافة الأمة وهويتها، ويسعى إلى البدء من نقطة الصفر، ويظن أن الطالب الجالس أمامه في مدرسة حديثة، تنتهج النهج الغربي، قد جاء خالي الذهن والقلب والشعور، وعلى المعلم وإدارة المدرسة أن يملآ كل هذا بعلومهم، فهو يسقط في خطأ كبير، وهذا ما رأيناه في المنظومة التعليمية التي سنّها الاحتلال الفرنسي في بلاد المغرب العربي، وسعيه إلى محو الهوية العربية المسلمة، واعتباره التراب المغربي جزءًا لا يتجزأ من التراب الفرنسي، فنشر الفرنسية وألغى العربية، وسخر من الهوية، وحارب الإسلام دينا وثقافة ودعاة ومجاهدين، فلما نالت هذه الدول استقلالها نادت القوى الشعبية بالتعريب، الذي حدث بالفعل، وبشكل طيب، أثبت أن الفرنسة كانت اختيارًا غير متجذر في لغة الشعب وهويته.

ويكون الخطأ الأكبر عندما يحاول المخططون أن ينتهجوا نهجًا يرون أنه توفيقي وفي الحقيقة أنه تلفيقي، لأنها حين قدمت الرؤى الحداثية قدمتها دون تنقية ولا

---

١٨٥) ميثاق المثقفين العرب، ضمن برنامج عمل لمقاومة التطبيع، مجلة الفكر السياسي، الصادرة عن المؤتمر القومي الإسلامي الثاني، العدد ١، السنة الأولى، شتاء ١٩٩٧م، ص٢٢٦.

استقراء لما فيها، بل قدمتها بمرجعياتها الغربية، وفي نفس الوقت تركت المجال لبعض علماء الإسلام عبر المؤسسات الدينية الرسمية في تقديم خطابهم التقليدي، الذي لم يتجاوز الخطوط المرسومة له من قبل السلطة، وظل خطابًا تقليديًّا في قضاياه، يحاول أن يضفي الشرعية على خطاب السلطة.

ولنا في التجربة التونسية مثال، ففي تقييم لتجربتها التحديثية التي امتدت خمسين عامًا بعد التحرير من الاحتلال الفرنسي، حيث اختار الحبيب بورقيبة "أن يصنع الحداثة التونسية على نمط شبيه بالنمط الفرنسي ولكن بتوظيف الدين مثلما توظّفه الأنظمة التقليدية المحافظة لتمنع دخول الأفكار الحديثة... (وكان) في منزل بين المنزلتين لم تكن خالية من ذكاء سياسي وفهم براغماتي للمرحلة التاريخية ولكنها أنشأت من حيث تدري أو لا تدري - في سيرورتها - نقيضها المكبوت والمهمش الذي كان يترصّد الفرصة ليرفع صوته خصوصًا بعد فشل السياسات الاقتصادية والاجتماعية. وحين بدأ هذا الصوت (الإسلامي) المخرس يمهمه، أثار في البدء استهزاء النُخب الحديثة ولعنة آلة التحديث المسنودة بسلطة الدولة، ثم سرعان ما بدأت المخاوف من قدرتها على إنتاج خطاب ثوري مناهض لدولة التنوير"(١٨٦).

وكانت أبرز معالم هذا التحديث: منع تعدد الزوجات، إقرار التبني، المساواة بين الجنسين في الإرث والشهادة، إلغاء المحاكم الشرعية واعتماد القضاء بنمطه الغربي، واستطاع جهاز الدولة الماسك الوحيد بمفاصل الدولة أن يكمم الأفواه، ويذبح دعاة الإسلام، إلا أنه كان أعجز ثقافيًا عن إدارة النقاش العام بشكل سلمي بين التحديثيين وتيار العودة إلى الأصول والدفاع عن تصور محافظ للهوية العربية الإسلامية، والمفارقة أن هذا الإخماد لنار السجال الفكري صحبه إخماد لكل صوت ديني أو مدني... لتحتكر الدولة / الحزب الدينَ والحداثة وتوزّع خيراتها على هوى الحاكم(١٨٧).

---

١٨٦) ربيع الهوية المأزومة أو خريف الثقافة المدنيّة (الحالة التونسية) ، د. شكري المبخوت، مجلة البحرين الثقافية ،وزارة الثقافة بالبحرين ، إبريل ٢٠١٢، ص٥.

١٨٧) السابق ، ص ٥.

وهكذا كان سلوك الدولة : سلوك قهري شرَطيّ احتكاري للإعلام ، عاجز عن التعامل الفكري والثقافي ، فكان " الحاصل مسخاً لم يرضِ هذا الطرف ولا ذاك ؛ دولة تدّعي المدنية ولكنّها توظّف الخطاب الديني لصياغة إسلام رسمي فقير معرفيا وتدّعي التحديث ولكنها عاجزة بمشايخها ومثقفيها ونُخبها عن تقديم قراءة مجتهدة متناسقة للمتن الإسلامي "(١٨٨).

فـــ"المسخ" لفظ دقيق يعبِّر عما وصلت إليه الهوية مع هذه النُظم الحاكمة، وهو مسخ لا ينصرف لدعاة الإسلام والعودة للأصول الذين تحرّكت جذورهم في أعماقهم وكثير منهم تلقوا تعليمًا غربيًا، ولكن تكوينهم غلب عليهم، وإنما ينصرف للعامة والبسطاء الذين كانوا حائرين بين هويات مختلفة تتنازعهم.

ويكون السؤال :

ما أثر ذلك في تغييب الفروض ؟

يأتي الجواب مرتكزًا على مبدأ : إن غاب الإسلام – كبوصلة ومنطلق – تغيب أصوله ورؤاه. وهذا ما حدث، فالأمة حائرة التوجه، والشعب في صراع هويات، وبالتالي يكون الهم الحاضر إعادة الهوية أولاً ، ومن ثم تطبيق المبادئ والأصول، وإخراجها من الكتب إلى الواقع العملي التطبيقي.

ولا شك أنه يمكن للفروض العينية والكفائية أن تساهم في حل معضلة الهوية بشكل مباشر ، فالفروض العينية تركّز على شخصية المسلم الفرد ، كل مسلم ، تعزز لديه أن إسلامه ليس عقيدة في القلب وعبادات تؤدى فحسب، وإنما تصور كامل للحياة قولا وعملا وأداء ورسالة ، وهذا يقتضي سعي كل مسلم إلى تعزيز هويته الفردية بروافدها الإسلامية والعربية والحضارية ، وهذا يعني المزيد من الثقافة العميقة، والالتجاء إلى مصادرها ، وهذا مطلوب في ظل النظم الحاكمة التي لا تزال تتخبط في تقديم برنامج كامل لتعزيز الهوية الوطنية والحضارية للأمة، وفي حالة " المنزلة بين المنزلتين" بين خطاب تقليدي إسلامي وخطابها الرسمي السياسي العاجز فكريًا وثقافيًا.

---

١٨٨) السابق ، ص٥.

ومن ناحية الفروض الكفائية فإنها تتوجه إلى علماء الأمة ودعاتها ومثقفيها للقيام بدورهم المنوط بهم المتمثل في : التوعية بخطورة حالة "المسخ والتغييب" للهوية الإسلامية، والتعرف على أسبابها ومن ثم تبني خطة تعبوية متكاملة تسعى إلى إعادة الهوية الصحيحة إلى النفوس، ودفع الناس جميعًا إلى العودة لمعين الإسلام الصافي، ومواجهة تحديات التغريب. أيضًا، فمن المهم تجاوز ما يسمى العمل الفردي، الذي يجعل كل عالم وداعية عاملاً بمعزل عن نظرائه، وأن يتم وضع خطة شاملة تنظم جهود العلماء، بدلاً من تشتتها، وتضع كل عالم في مجال تخصصه الصحيح، وتكون الخطة معلنة للجميع، لينظر كل فرد، وداعية، وعالم، وخبير، فيما يمكن أن يقدمه لقومه، وبلدته، وقطره، وأمته.

النزعة القَبَليّة وأزمة الأقليات والطائفية :

لعل الملمح الاجتماعي الثاني والذي يشكل أزمة مزمنة (قديمة جديدة) غلبة النزعة القبلية على المكون الاجتماعي العام للمجتمعات المسلمة، وهذه النزعة واضحة في مسيرة المجتمعات الإنسانية عامة، حيث يتحرك التاريخ البشري من من النظام القبلي ببنيته العائلية المعتمدة على النسب والمصاهرة إلى الإقطاعي ببنائه المستبد، ثم تطور إلى فكرة المجتمع المكون من أفراد لهم حقوق متساوية يجمعهم عقد اجتماعي ونظام قانوني، فهناك ربط واضح بين تكوّن الدولة الحديثة وتفكك البنى الاجتماعية التقليدية، وهو منظور غربي في الأساس، ويرى المستشرقون أن بناء الأمة غلب عليه الأبنية الاجتماعية الجماعية، التي أعاقت الحداثة كي تقوم بدورها في بناء الدولة الحديثة. وهناك من يرى أن استيراد الفكرة الغربية في بناء الدولة سبّب حالة التغريب والاغتراب والحل العودة إلى الأصول الموروثة أي منظور الإسلام وقواعده في بناء الدولة(١٨٩).

---

١٨٩) انظر : الأمة والدولة، بيان تحرير الأمة، د. رفيق حبيب، دار الشروق، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١، ص٨-١٢.

كما أن هناك من يرى أن الدولة الإسلامية القديمة لن تجد لها قاعدة دولة تتأسس عليها في المجتمع العربي، فقد كان التكوين المجتمعي العربي ببناه القبلية المتعددة يمثل النقيض لبناء الدولة، وأن "تاريخ العرب السياسي في الإسلام يتلخص بصورة محورية في الصراع والتوتر والتجاذب العنيف بين دعوة الإسلام لإقامة الدولة وانضباطها ووحدتها، وبين تفلّت التكوين القبلي والإقليمي والأقوامي المتشرذم، من بوتقة هذا المشروع الدولتيّ لتثبيت كياناته الخاصة"(١٩٠)

بدايةً، نشير إلى أمر مهم، وهو أن البعد القبلي جزء أساس من بنية أي أمة إنسانية، لا ينفرد به العرب وحدهم، فهذه سمة في كافة المجتمعات... وقديمًا أشار ابن خلدون إلى هذا الأمر، واعتبر الملك من المطالبات والمدافعات التي لا تتم إلا بالعصبية، يقول: "والعصبيات متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكّم وتغلّب على من يليها من قومها وعشيرتها، وليس الملك لكل عصبية وإنما الملك على الحقيقة يستعبد (بمعنى يحكم) الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يدٌ قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته"(١٩١).

وفي حالة ضعف الملك، فإنه يستند إلى العصبيات التي أوصلته إلى الحكم، يوكل إليها شؤون الدولة، مفسحًا لها المجال في التحكم في الرعية، والسعي لمصالحها، على حساب باقي الفئات، وهذا بداية التسلط القبلي.

إن اهتمامنا بالقبلية نابع من كونها هاجسًا ملحًا في المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي ارتكزت فيها النظم الحاكمة على البعد القبلي والعشائري والعائلي في المقام الأول، تستوي في ذلك الدول ذات الأنظمة الملكية الوراثية، والدول الجمهورية بعد الاستقلال، فهناك قبائل وعشائر ساندت الأنظمة الملكية، وشكلت أجنحة اجتماعية لها، وخرج منها الوزراء وقادة الجيش والولاة، وربما يبدو هذا مقبولا بعض الشيء لدى الأنظمة الملكية، بحكم بنيتها التقليدية المرتكزة على

---

١٩٠) التأزم السياسي عند العرب، م س، ص٢٨.

١٩١) المقدمة، لابن خلدون، ج١، م س، ص٣٢٢.

الحكم الوراثي، ودعم القبائل، والسلطة الدينية التقليدية، ولكنها تكون غير مفهومة في النظم الجمهورية، التي خالف سلوك رؤسائها مبادئ الجمهورية، ولكنه طبيعي متوقع في هذه الدول لأن الرؤساء لم يصلوا إلى الحكم بانتخاب مباشر نزيه، بقدر ما استندوا إلى "شرعيات ثورية" جاءت بانقلابات عسكرية غالبًا، تحولت بمرور الوقت إلى حكم عسكري ودولة أمنية لا مدنية، سعت إلى توريث الحكم بشكل مباشر أو غير مباشر، ويكون للجيش و الشرطة الدور الأكبر في اختيار الرئيس، ومن ثم يصبح ولاء الرئيس لمن أوصله لسدة الرئاسة، بمحاباة القبائل والعشائر التي ساندته عبر رجالاتها في الجيش والشرطة، فتنال قبائل وعشائر بعينها كل حظوة، وأخرى تنال النقمة، ويتعاظم في جميع الأحوال الشأن القبلي على حساب قيم الدولة والمواطنة، والأهم على حساب قيم الإسلام.

لقد رفض الإسلام – كما هو ثابت في عشرات النصوص القرآنية والنبوية – التعصب القبلي، وكانت الدولة المسلمة في عهد الرسول ﷺ تعتمد المساواة أساسًا بين جميع المسلمين، والتفاضل يكون بالتقوى والعمل الصالح وخدمة المسلمين والدفاع عن بلادهم، وبالتالي لا مجال لمن يربط بين الإسلام كدين، وبين وجود سلطة تقليدية تستند إلى القبلية وعلماء الدين. في نفس الوقت، لا يجوز نقض الدولة والخروج على الحاكم، لأن الحفاظ على الدولة والمجتمع أولى من فوضى الاقتتال، وقد نبّه ابن تيمية على ذلك: "من طاعة الأمراء في غير معصية الله، ومناصحتهم، والصبر عليهم في حكمهم وقسمهم، والغزو معهم والصلاة خلفهم... من باب التعاون على البر والتقوى، وما نهي عنه من تصديقهم بكذبهم، وإعانتهم على ظلمهم، وطاعتهم في معصية الله... مما هو من باب التعاون على الإثم والعدوان"[١٩٢].

فهذا فكر مؤسس في الإسلام، يعتمد على قاعدة عظيمة الشأن وهي طاعة الحاكم ما دام مُرضيًا ربّه، ملتزمًا بالشريعة، ومخالفته – أي عدم التعاون معه – فيما هو

١٩٢) **الخلافة والملك، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق حماد سلامة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط٣، ١٩٩٤م، ص٢٦.**

ضد الشريعة، والمخالفة تعني المعارضة دون الخروج المسلح. لقد ارتكز النظام السياسي في الإسلام على نفس القواعد التي تعتمدها الدولة الحديثة وهي: العدل، المساواة أمام القانون، العمل والعمران، العدل للأقليات الدينية، الشورى، بجانب مسؤوليات الحاكم المقررة شرعًا (١٩٣).

ومن المهم النظر إلى دور الإسلام الإيجابي في توحيد القبائل العربية، وتحويل جهودها إلى ما هو خير، وكما شخّص ابن خلدون هذا الأمر متخذًا قبائل العرب في الجزيرة العربية نموذجًا له، يقول: "إنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة، والمنافسة في الرئاسة، فقل ما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوات أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذهِب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس"(١٩٤).

إنه تنبيه مهم على دور الدين سياسيًا الذي يحوّل طاقات القبيلة من البأس بينهم إلى الوحدة ثم إقامة دولة وخلافة زاهرة، فلا يمكن إنكار دور العرب في تثبيت الإسلام، ونشره، والذود عنه.

وهو ما يؤكده ابن خلدون عند حديثه عن انقلاب الخلافة إلى الملك معززًا نظرته الإيجابية والواقعية للعصبية، فيقول: "اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه... وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمَل عليه الجمهور فلابد فيه من العصبية... فالعصبية ضرورة للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها"(١٩٥).

فنظرة ابن خلدون واقعية في تحوّل الخلافة المؤسسة على الشورى والانتخاب في النظام الإسلامي؛ إلى مُلك عضود، وأن سبب هذا المُلك هو وجود عصبية

---

١٩٣) راجع: **النظريات السياسية الإسلامية، م س، ص٣٢٥ – ٣٣٧، وفيها الكثير من الاستفاضة شرحا وتأصيلا حول هذه الأسس.**

١٩٤) **مقدمة ابن خلدون، م س، ج١، ص٢٥٠.**

١٩٥) **السابق، ص٣٤٦.**

تنافح من أجله، سواء كانت عصبية القبيلة القوية التي تساند الملك بوصفه أحد أبنائها، أو القبائل والعشائر التي تساند الملك. وهذه طبيعة في البشر : حب المُلك والرغبة في توريثه للأبناء والأحفاد. لذا، آثر الفقهاء أن يشددوا على أن البعد الإيجابي للعصبية متمثلاً في حماية النظام الملكي، الذي يجب أن يقوم بوظائفه ومهامه في إقامة الشريعة وحمايتها، ورعاية الناس وتأمينهم.

وفي المنظومة الاجتماعية المعاصرة، لاشك أن سيادة النزعة القبلية واشتدادها يعود لأسباب عديدة، أولها : يتصل بقوة نظام الحكم وحسن سياسته، فنظام الحكم القوي يعتمد على شرعية شعبية قوية، من مختلف طوائف الشعب، فينشر العدل بين الناس، دون محاباة لعائلة أو قبيلة معينة، ودون الاعتماد على التسلط والقهر، ولكن الحادث أن الأنظمة الحاكمة تفتقد لشرعية شعبية قوية، فلا تملك إلا اصطناع تأييد شعبي عبر الإغراءات المادية لأبناء القبائل وتعيينهم في المناصب القيادية، فيزداد المجتمع عصبية، ويتعزز فيه الطابع القبلي لا المدني.

ثانيها : إن الخطاب النهضوي المعاصر بصيغته النخبوية، واعتماده على مفردات لا أرضية لها، لم يستطع أن يجعل الفرد يتحرر من ولائه لقبيلته، ليكون مواطناً مندمجًا في المجتمع، لأنه لم يشعر أن المساواة – وهي أساس المواطنة – غير مطبقة، فعلى قدر اقترابه من أبناء قبيلته، ينجز ما يريد من أعمال ومصالح، ولم تستطع المدن العربية أن تخرج قاطنيها من إسار العائلات والقبائل، فرأينا مواطنين يجلسون في ناطحات سحاب يفكرون بعقلية قبَلية مستعدة أن تخدم أبناء القبيلة على حساب القيم، والمبادئ، وأيضًا الوطن.

ثالثها : عملت الدولة القُطرية في الوطن العربي والإسلامي وبصورة مستمر في الخفاء أحياناً، وفي العلن أحياناً أخرى على إحياء مختلف الولاءات الطائفية والعشائرية في المجتمع، بدلاً من العمل على تغييبها واجتثاثها، فعاشت أجيال

متتالية من الناس مراحل تكوينها النفسي والعقلي في ظل هذه الممارسات السياسية الخطرة التي تقوي الانتماءات الضيقة (الطائفية والعشائرية)(١٩٦).

رابعها : اتباع النظم الحاكمة سياسات انتخابية تقوي القبلية لتدعم مرشحيها ، وبالتالي لا يكون ولاء المرشح للدولة، وإنما لقبيلته التي رشحته.

ولاشك أن مواجهة النزعة القبلية يكون – في مجتمعاتنا الإسلامية – بخطاب إسلامي حديث ، يرتكز على أن المفاضلة لا تكون إلا بالتقوى والعمل الصالح ، وأن التفاخر بالعصبيات والأنساب إنما هي أمور "منتنة" فلندعها ، ولنكن جميعًا إخوة مترابطين، يجمعنا دين واحد، ووطن واحد.

وإعادة الاعتبار لمفهوم النسب الحقيقي ، وهو صلة الرحم الطبيعية بين البشر ، فـ"النسب الواصل بين المتناصرين قريب جدًا بحيث يحصل به الالتحام والاتحاد ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نُعرة كل أحد على أهل ولاته وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب... ومن هذا تُفهِّم قوله ﷺ : "تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم "، بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه"(١٩٧).

فالنسب في حد ذاته غير مستهجن، بل مطلوب لأنه سبيل لتقوية صلات الأرحام، والاعتزاز بالقرابة ، وتقوية اللحمة بين العائلات ، ولكنه مذموم عند إعلاء شأن الانتماء إليه، والفخر به، والحط من شأن الآخرين من أجله، ونصرة القرابات إذا كانوا مظلومين أو ظالمين.

---

١٩٦) إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية ، د. علي أسعد وطفة ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد ٢٨٢ ، ٨/٢٠٠٢، ص١١٠.

١٩٧) مقدمة ابن خلدون ، م س ، ج١ ، ص٢٠٨. ويضيف : ومن هذا الاعتبار معنى قولهم: " النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر" ، بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس.

ويمكننا في هذا السبيل أن نستفيد من قيم الفروض العينية ، لأنها في جوهرها تربط المسلم بوطنه وأمته، وهذا يعني تذويب النزعة القبلية، لأن المسلم يستشعر أنه مراقب من الله، وأن ولاءه الأول لله، وعمله الفردي يخدم كل إخوته في الدين والوطن، وقبيلته منهم. أما قيم الفروض الكفائية، فهي تلغي القبلية من تلقاء نفسها لأن صاحبها لا يعمل بمعزل عن باقي أبناء المجتمع / الوطن، فلا يعقل أن يضع في قلبه النسب والقبيلة، وهو ساع لخدمة أبناء دينه وأمته ووطنه كلهم، ويحمل مبادئ عظيمة عن الاستخلاف الرباني على الأرض، ومطالب بإعادة حضارة إسلامية زاهرة، برسالة إنسانية عظيمة.

فهي قضية توجيه وتوعية وإرشاد ، يكون الدين عمودها الأساسي ، متأصلة بنصوص وقيم إسلامية عظيمة ، منعت التفاخر بالنسب ، وجعلته محرَّمًا عندما يفرق الأمة، ويجعلها قبائل متناحرة من أجل مرضاة الحاكم أو إذكاء شهوة نفوس ترغب أن تتميز على البشر دون جهد أو عمل أو تقوى، فقط باستحضار نسبها.

ونفس الأمر ينصرف إلى قضايا الأقليات والفئات الاجتماعية التي تعرضت لتهميش كبير في المجتمعات المسلمة ، فهناك شرائح اجتماعية مختلفة عانت من التهميش المجتمعي والفقر والحرمان. أما الأقليات فهي التجمعات التي عانت النبذ والإبعاد والإقصاء لأسباب سياسية أو اجتماعية أو دينية أو لغوية... إلخ.

وتعريف الأقلية أنها : "مجموعة الأفراد الذين يعتبرون أنفسهم أو يعتبرهم الآخرون مشتركين في بعض السمات والخصائص التي تميّزهم عن التجمعات الأخرى، في مجتمع يستطيعون في إطاره تطوير سلوكهم الثقافي الخاص"(١٩٨).

فالأقلية تعني دلالة عددية بكون المنتمين إليها أقل عددًا من أغلبية السكان، وتعني أنهم متمايزون أو مختلفون عن سكان الأغلبية ، إما بحكم العرق أو اللغة أو الدين... وفي كل هذا لديهم ثقافتهم الخاصة التي تجعلهم يشعرون بكيانهم الفريد عن الأغلبية السكانية.

---

١٩٨) موسوعة علم الاجتماع ، جوردون مارشال ، ترجمة أحمد عبد الله زايد وآخرون ، طبعة القاهرة ، ٢٠٠٠ ، مج ١ ، مادة إثنية أو سلالة.

وقد أضيف لهذا التعريف أمور أخرى، تتصل بأشكال التمييز التي مورست ضد مختلف الأقليات على مستوى العالم، مثل : اضطهاد المهاجرين واللاجئين والمشردين من جانب السكان الأصليين على نحو ما نجد في أوروبا، أو اضطهاد السكان الأصليين وإقصائهم على نحو ما نجد في أمريكا الشمالية (مع الهنود الحمر)، وجنوب أفريقيا (مع السود)، وكذلك حرمان بعض السكان من الجنسية لأسباب ديموغرافية أو مذهبية.

هذا، وللتمييز أسباب عديدة مثل : الصراعات الدينية والمذهبية، واستغلال الدين فيها، الجهل والافتقار إلى الفهم، تطورات التاريخ وعلاقة الشعوب بالأقليات، البيروقراطية الحكومية، غيبة الحوار. وبعض أنظمة الحكم تستغل التعصب أو التمييز للاستمرار في الحكم تحت دعوى حماية الأقليات، أو توظيف الدين في ممارساتها الخطأ(١٩٩).

وربما يكون مصطلح "الأقلية" له ظلال أجنبية، ومهما تعددت تعريفاته يظل حاملا الرؤية الغربية للأقليات، وهي رؤية نابعة من ثقافتها الخاصة، خصوصًا أن تراثنا العربي والإسلامي لا يعرف معنى للفظة "أقلية" إلا المعنى العددي، دون أي ظلال أخرى تتصل بالهويات أو المدح والذم، أو القبول والرفض. فالإسلام لا يعرف هذه التمايزات بين الأعراق والأجناس، لأنها تؤدي إلى الفرقة والتشرذم، وهذا لا يستقيم مع قوله تعالى : {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ }(٢٠٠)، فلا شبهة لأي تمييز على أساس عرقي أو لغوي أو مذهبي(٢٠١).

---

١٩٩) انظر : نحو فقه جديد للأقليات، د. جمال الدين عطية محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، ص١٠-١١.

٢٠٠) سورة الروم، الآية ٢٢.

٢٠١) راجع : الإسلام والأقليات : الماضي والحاضر والمستقبل، د. محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، ص٧-٩.

وفي سبيل ذلك، احترم الإسلام الأقليات، وجعل لهم الحريات الدينية والحق في المغايرة للإسلام، وكما هو ثابت في كثير من نصوص الاتفاقات التي عقدها قادة الفتح المسلمون مع الأقطار المفتوحة، فلا إجبار على ملة الإسلام، ولا مجال لمجادلتهم إلا بالتي هي أحسن، وخفض جناح الرحمة لهم، وحمايتهم، والذود عنهم، وتأمين أنفسهم وذرياتهم وأموالهم، وهذا ما جعل المسلمين يفتحون في ثمانين عامًا أوسع مما فتحه الرومان في ثمانية قرون، دون قهر ولا استعباد، بدليل أن كثيرًا من الجماعات غير المسلمة ظلت على دينها حتى عصرنا [٢٠٢].

لقد ظهرت مشكلة الأقليات، جنبًا إلى جنب مع تهميش بعض الفئات الاجتماعية لعوامل اجتماعية وسياسية عديدة، تمَّ التطرق إليها من قبل؛ فالاستبداد السياسي يجعل الحكم في يد الحاكم وبطانته، ومن يرتبط بهم من مجموعات اجتماعية (عائلات وقبائل وفئات ذات قرابة أو مصالح مباشرة) تستفيد من دعمها للنظام القائم بالحصول على منافع مادية وسلطوية واجتماعية كثيرة، وهذا يُنتج في المقابل تهميشا وإقصاء لكثير من الفئات الاجتماعية، وكلما ازداد الظلم والانتفاع من الحاكم تضرر محكومون آخرون، فكل إفراط يتبعه تفريط، فالإفراط في المنح والعطايا والمزايا لشريحة اجتماعية معينة، يعقبه حرمان شرائح أخرى، وهذا من شأنه زيادة التوتر الاجتماعي والحقد في النفوس، مما يدفع المغلوبين إلى الثورة والتمرد.

في الوقت الذي لم تستطع فيه السلطات الحاكمة أن تقدم نموذجًا وطنيًا يوحِّد بين الجماعات الفرعية والأقليات، ويستقطب الشرائح الاجتماعية والمهمشة، فساعد ذلك على انغلاق الطوائف على نفسها، مما زاد من نرجسيتها وأيضًا انعزالها عن مجتمعاتها وجماعاتها الوطنية.

إن النهج الإسلامي -بإيجاز- في علاج مشكلات الأقليات قائم على رفض كافة أشكال التمييز العرقي، فلا تفاخر بالأنساب، ولا احتقار للثقافات، ولا اضطهاد

---

٢٠٢) راجع: المرجع السابق، ص١٦-٢١.

على أساس المذهب، ولا إكراه للدين، وأن الذميين هم من أهل دار الإسلام، مع تعزيز مفهوم المواطنة الذي يجعل لكل من عاش وولد على تراب وطن ما، وهو يشكل الرباط السياسي الذي يجمع مختلف الأقليات على أرض الوطن، ومعلوم أن الاجتهادات الشرعية المعاصرة أصّلت مفهوم المواطنة؛ مستندة إلى وثيقة المدينة المنورة التي نصّت على حقوق أمة العقيدة المسلمة (المهاجرين والأنصار) ومن لحق بهم، جنبًا إلى جنب مع أمة السياسة (اليهود)، ماداموا يلتزمون جميعًا بحماية مدينتهم / وطنهم، وعدم الاعتداء فيما بينهم، وحفظ حقوق كل منهم، فيما يسمى الدوائر الثلاث: السياسية والقومية والدينية، والتي قد تتسع مع الفهم والممارسة الجيدين في العصور الزاهية المطبقة لتعاليم الإسلام السمحة، وقد تضيق في عصور الانحطاط والفساد[٢٠٣].

ونفس الأمر ينطبق على الشرائح الاجتماعية المهمشة، وما يصيبها من فقر وجهل وتقهقر اجتماعي، واعتلاء شريحة ما على حساب شرائح أخرى بحكم تمتعها بالثروة والجاه والنفوذ مع السلطة الحاكمة. فالدولة المسلمة لا تعرف هذه التمييزات، لأنها تعتمد المساواة والعدالة نهجينِ لها.

أما عن علاقة الأقليات ومختلف الشرائح بالفروض الكفائية، فهي علاقة أساسية، فلا يمكن المناداة بندب ذوي الطاقات والهمم والملكات للمشاركة في بناء الوطن، والمساهمة في مشروعاته النهضوية، ونحن نمايز بينهم على أسس طائفية وعرقية واجتماعية، فهذا معناه مزيد من القهر النفسي لهم، الذي سينعكس في أعماقهم سخطا وكراهية على مجتمعاتهم، فذو الموهبة يحتاج لمن يقدّره ويعينه لا من يقمعه ويقصيه. كما أننا نحرم المجتمع من هذه الطاقات المبدعة التي يمكن لطاقة واحدة أو اختراع مبتكر أن يغني المجتمع كله، ناهيك عن تحويل هذه الأقليات إلى قوى متمردة، تنهك موارد الدولة لإخضاعها، وحالة الأكراد المسلمين في العراق وتركيا نموذجًا لهذا، حيث يشتد الشعور القومي ويعظم ويتحوّل؛ بحكم إقصاءٍ

---

٢٠٣) انظر : نحو فقه جديد للأقليات، م س ، ص ٧٩ – ٨٢.

وتهميش دام لعقود، إلى ثورات مسلحة، أنهكت الدولة وجيشها، وحرمت المناطق الكردية من التنمية، وفي النهاية لم تحل المشكلة، فماذا لو تمَّ الاعتراف بثقافة الأكراد ولغتهم وهوياتهم ؟ والتعامل معهم بوصفهم شعوبًا إسلامية لها كامل الحقوق في موارد الوطن وإدارة شؤونهم ؟

ولننظر قديمًا ، حين استطاعت الحضارة الإسلامية الزاهرة أن تستقطب مختلف الطاقات والشعوب غير العربية ، لتسبح في نهر الإسلام الحضاري ، ويسجل التاريخ أن الإسلام انتشر بطيئا بين شعوب الأمصار المفتوحة ، دون أدنى غضاضة من الفاتحين المسلمين، الذين استطاعوا أن يدمجوا هذه الشعوب ضمن دولة الخلافة، واستوعبوهم وهم على أديانهم ولغاتهم، وجاء التحوّل نحو الإسلام والعربية بشكل تدريجي استغرق قرونا عديدة[٢٠٤].

لقد خرج كبار رواة الحديث النبوي الشريف وأصحاب الصحاح من غير العرب مثل الإمام البخاري، والإمام مسلم، وأيضًا كان سيبويه وهو غير عربي شيخاً للنُحاة في عصره، وهذا ناتج عن تطبيق تعاليم الإسلام السمحة.

لذا ، من المهم تطبيق النهج الإسلامي الذي يحترم الحقوق الثقافية والمذهبية والعرقية ، ولا يحتقر الشعوب عليها ، بل يجعلهم شركاء في الوطن : عطاءً ، وحقوقًا، وواجبات.

إن التنمية تتوجه إلى كل أعضاء الوطن، مسلمين وغير مسلمين، عرب وغير عرب ، فكل من ولد وعاش وانتمى لأرض الوطن له كل الحقوق الاجتماعية

---

٢٠٤) المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي ، فيليب فارج ، يوسف كارباج ، ترجمة : بشير السباعي ، سينا للنشر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٤م ، ص٢٣. يشار إلى أن الإسلام انتشر بسرعات متفاوتة ، وهذا دليل على تطبيق المسلمين المبدأ القرآني العظيم " لا إكراه في الدين " ، فهناك البلدان المسلمة ظلت نصرانية حتى زمن الحروب الصليبية ، وقد استمرت الطوائف اليهودية في مناطق عدة من العالم الإسلامي، وفي أطرافه مثل البحرين واليمن والأندلس ، وفي عهد الدولة الأموية ، كانت الشرطة في مدينة دمشق من المسيحيين (ص٢٤) ، وشهدت مصر والفرس والآراميين تحولا سريعا ونوعيا في الإسلام ، خلال القرنين الهجريين الأولين ، ولكنه لم يشمل غالبية السكان (ص٢٥)

والاقتصادية والسياسية، وأيضًا لابد أن نضع في الحسبان عند الإشارة إلى حفز الناس على تنمية البعد الكفائي، أن يتوجه الخطاب إلى غير المسلم والأقليات، فهذا حقهم أولاً ، ولأن هذا وطنهم ثانيا ، ولأنه يعزز الانتماء فيهم ، ويعرّفهم قدر الإسلام وأنه دين يستوعب سائر الطوائف والأقليات ويحفظ حقوقها. وبالتالي تختفي النزعات العنصرية البغيضة من نفوس الأكثرية المسلمة، التي لن تؤدي إلا إلى تفتيت الوطن، وتشتيت طوائفه، وهجرة أبنائه.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب ، سيتناول الباحث إحياء الفروض الكفائية وتطبيقها واقعيًا، عبر مناقشة جُملة قضايا وإشكالات في هذا الشأن.

الفصل الثاني

إحياء الفروض الكفائية

المرجعية والقضايا

يمثل إحياء الفروض الكفائية الوجه الآخر في هذا الباب، فبعد استعراض مجمل العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية التي ساهمت في إقصاء الفهم الصحيح للدين، عن الدولة والمجتمع والحياة، فإنه من المنطقي تناول سبل إحياء الفروض الكفائية، وقبل أن نتحدث عن سبل الإحياء، علينا أن نبحث جملة من القضايا التي تشكّل أساسًا شرعيًا وفكريًا، يتم بناءُ العملَ عليها.

وهذا يحتاج أولاً إلى مناقشة نظرتنا إلى تراثنا الشرعي عامة والفقهي والأصولي خاصة، وكيفية تناوله والاستفادة منه في عصرنا، وأيضًا مناقشة واجب العالم الشرعي، والعالم الدنيوي، والنفرة في سبيل التخصص العلمي، وتأصيل ذلك من المنظور الشرعي والأصولي، كذلك دور الفرد والجماعات والفئات الاجتماعية في القيام بأعباء النهضة، ومن ثم التعرض إلى تكوين العالم الشرعي الذي يقع عليه العبء الأكبر في البحث والتوعية، وأيضًا بعض المسائل المثارة في هذا الشأن.

شمولية الرؤية للفقيه وعلاقتها بالنهضة الحضارية للأمة :

إن المنطلق في دراستنا في هذا الفصل : النظر الشامل إلى القضايا الإسلامية، متجاوزين الرؤى الجزئية التي تبدأ بالقضايا الفرعية، والهموم اليومية وتنتهي بها، وفي أحسن الأحوال تستعرض أزمات الأمة العلمية والاجتماعية، أو ما يسمى

التباكي على حال الأمة. فكثير من الفقهاء يقفون عند مظاهر الانحراف والخروج عن الأحكام الشرعية والأخلاق والقيم، وهذا أمر طيب، ولكن لابد من وجود رؤية شاملة، يتبناها الفقيه، تصلح الجزئي في إطار كليّ.

وهو ما يسمى "فقه الجزئيات في ضوء الكليات" ويعني: أن معرفة الشريعة لا تتم بمجرد معرفة نصوصها الجزئية المتفرقة، بل لابد من رد فروعها إلى أصولها، وجزئياتها إلى كلياتها، ومتشابهاتها إلى محكماتها، وظنياتها إلى قطعياتها حتى يتألف منها جميعًا نسيج واحد مترابط بعضه ببعض[٢٠٥].

فأحكام الشريعة شاملة لجميع المصالح الدنيوية والأخروية، والفردية والجماعية، والشريعة تسلك مسلك الموازنة بين هذه المصالح، تحقيقًا للعدل والاعتدال والوسطية وهو من أهم مقاصدها الضرورية ومن أجله اعتبر علماء الشريعة الولاية العامة من الضروريات لأن المقصود منها إقامة العدل وإحقاق الحق ورفع الظلم[٢٠٦].

هذه الرؤية هي منطلق علم الأصول قديمًا بتنبيهه على المقاصد العامة للشريعة، وأنها بغية العالِم ومرتكزاته في تناوله لقضايا العلم. وإذا كان العلماء يحصرون هذه المقاصد في الحفاظ على الكليات الخمس: حفظ الدين والعقل والنسل والنفس والمال. فهي تحديد إيجابي وواقعي لمقاصد الشريعة، التي يضعها العالم الفقيه في أعماقه في دراساته الفقهية والشرعية، وفي رؤيته لواقع الحياة، ونظرته لحال الأمة وأبنائها.

وإلى ذلك أشار "مالك بن نبي" في تعريفه للحضارة، حيث رأى وجوب تناولها من وجهة نظر علم الإنسان، فالحضارة تتحدد من بعد وظيفي فتكون "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدِّم لكل فرد من أفراده،

---

٢٠٥) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، د.يوسف القرضاوي، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٢)، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ، ص١٥١، ١٥٢.

٢٠٦) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ص٤٦.

وفي كل طور من أطوار وجوده ، منذ الطفولة إلى الشيخوخة ، المساعدة الضرورية في هذا الطور أو ذاك من مراحل وجوده ، فالمدرسة والمعمل والمستشفى وشبكة المواصلات والأمن في جميع صورة عبر سائر تراب القطر ، واحترام شخصية الفرد ، تمثّل جميعها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي يقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه" (٢٠٧) ، وعندما نتأمل هذا التعريف الوظيفي للحضارة الذي طرحه " ابن نبي " نجد أنه يتجه مباشرة إلى الذات الإنسانية، للفرد المواطن المقيم على أرض وطنه، فوظيفة الحضارة تقديم كل ما يحتاج إليه في مختلف مراحل عمره، من الطفولة، ومرورًا بالشباب والكهولة ثم الشيخوخة، وهذه الخدمات لا تقف عند درجة معينة من عطاء الفرد، وإنما تشمل رعاية الفرد في كل أحواله، وطيلة عمره، والسهر على راحته أينما كان.

إن مفهوم الحضارة المتقدم ، يتلاقى مع جوهر الكليات الخمس ، وإن كانت الأخيرة ترتفع عليه وتتجاوزه لما هو أشمل وأعمق وأرقى ، فوجوه اتفاقها مع تعريف "ابن نبي" بادٍ في التركيز على حفظ مصالح الفرد وضمان أمنه وقوته وحياته ودينه وذريته، وأن هذا واجب الدولة والقائمين عليها، وواجب أي حضارة فلا معنى لتقدم مجتمع ما والإنسان فيه مقهور لا يجد قوته ولا يأمن على نفسه وعرضه وأولاده وماله، ولا قيمة لدولة تأخذ من قوت شعبها وترهبه وتمتصه، وتذهب خيراتها ومواردها للمبالغة في التسلّح، وفرض الهيمنة(٢٠٨).

---

٢٠٧) القضايا الكبرى ، مالك بن نبي ، م س ، ص٤٣.

٢٠٨) المثال الأبرز على ذلك : الدول التي كانت مندرجة تحت ما يسمى المنظومة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفيتي سابقا ومعه رومانيا وألمانيا الشرقية وبولندا وغيرها. فقد رصد كثيرون كيف بالغ الاتحاد السوفيتي في التسلح بأسلحة نووية وبيولوجية كافية لتدمير أمريكا وأوروبا عدة مرات في الوقت الذي كان الشعب يعاني فيه من شظف العيش ، وكانوا يجبرون العجائز على كسح الجليد بحجة أن الكل يجب عليه العمل مقابل طعامه وكسوته ، وقد أقيل الزعيم السوفيتي السابق " خروشوف " لأنه رأى تخفيض النفقات العسكرية ، وتوجيهها لخدمة الإنسان ، وقال لهم: إن مرة واحدة للتدمير كافية ، بدلا من مرات عدة. راجع تفصيلاً : قضايا دولية معاصرة ، السياسة الدولية من الحرب الباردة إلى الوفاق. د. إسماعيل صبري مقلد ، مؤسسة الصباح للنشر ، الكويت ، ١٩٨٠م ، ص١٣٢-١٣٦. وكان هذا سببًا في السقوط المدوي للاتحاد السوفيتي ثم انفراط المنظومة الاشتراكية كلها ، عندما وجد المواطن نفسه ضائعا وسط شعارات لم تحقق له طعاما ولا مالا ولا أمانا ، فقط ترسانات نووية.

فالكليات الخمس تركّز على الحفاظ على أهم ما يفيد المرء في حياته الدنيوية : (حفظ النفس، النسل، المال، العقل) وهذه الأمور هي ما تشغل الإنسان، وتجعله مهمومًا أو سعيدًا، وهي نِصاب سعيه في الحياة، فالإنسان طامح إلى أن يعيش مطمئنًا على بدنه / نفسه من القتل أو الجرح أو الضرب دون حق، ويشمل أيضًا العيش في أمان دون خوف أو تهديد، كذلك الحفاظ على ثمرة كدّه وعمله وهو ماله وممتلكاته، دون تهديد بسرقة أو اغتصاب أو نهب أو مصادرة ؛ والحفاظ على ذريته التي أنعم الله به عليها، وتعب في تربيتها، وهي ستعينه في شيخوخته (النسل)؛ والحفاظ على (عقله) وهو مناط التكليف في الشريعة، وبه يسيِّر الإنسان شؤون حياته كلها.

كذلك ما يفيده في حياته الأخروية وهو الأهم (حفظ الدين)، فالدين في نظر الإسلام مفتاح السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة، وحفظُ المسلم دينه يتأتى من الأمان على عقيدته وأدائه عباداته، دون فتنة له أو ارتداد أو إكراه، ومن حفظ دينه ساعده على حماية الكليات الأربع السابقة، فالدين يدفع صاحبه لحماية بدنه من الخمر والأمراض، وحماية ماله وزيادته ليعيش في عزة وسعة رزق، وحماية عقله من المخدرات، وحماية أولاده بمباشرته المسؤولية عنهم ورعايتهم.

كما أن حفظ النفس والعقل والمال والنسل سبيل لحفظ الدين، فالبدن السليم يعين المسلم على العبادة، وفي المال زكوات وصدقات ونماء للمجتمع، والعقل مناط التكليف في الشريعة، فلا تكليف لمن به جنون أو فقدان للعقل. وهكذا تتحدد مهام تطبيق الشريعة في تحقيق كلياتها وإنفاذ مقاصدها، التي تلزم صاحب الولاية العامة أن يحققها للفرد.

وقد أكّد "ابن نبي" في طيات مفهومه للحضارة على أهمية ضرورة وجود آليات وشبكات لخدمة الفرد في مناحي حياته، وهذا أمر لا خلاف عليه، إلا أن منظومة الشريعة الإسلامية تضيف لهذه القاعدة؛ لأنها تمتاز برقابة عليا يلقيها الله تعالى

في قلوب عباده المؤمنين، تُوجب عليهم تقوى الله في أعمالهم، لأنهم يعلمون أن مراقبة الله لهم في كل لحظة وحين، مما يلزمهم مراعاة حدود الله(٢٠٩).

وإذا كانت هذه الكليات تتجه مباشرة إلى الفرد، فهذا ليس معناه إغفال الجماعة، فـ" ابن نبي" يتخذ من حصول الفرد على حقوقه مقياسًا للحضارة في الوطن، ونفس الأمر مع كليات الشريعة، ذلك لأن الفرد أساس الجماعة، والفرد الصالح السعيد الحائز على حقوقه؛ سبيلٌ للجماعة السعيدة، وهذا يدفعه للقيام بواجباته العينية، وأيضًا الكفائية، تحت رعاية الجماعة الوطنية.

إن الرؤية الشاملة لا تكتفي بمجرد المقاصد العامة، بل تُتَرجَم إلى قواعد كلية، مستنبطة من المقاصد والكليات الشرعية، وتعريفها: "أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف"(٢١٠).

ويضع الفقيه في اعتباره القواعد الكلية عند نظره في الجزئيات، ولا يمكن لجزئية أن تلغي القاعدة الكلية، لأنها سبيل لإقامة الكلي وتدعيمه وتكون متسقة معه، لا تتجاوزه، حتى لا تذهب المصلحة المرادة.

فمن النكبات التي نراها في عالمنا إغراق بعض العلماء في المسائل الشرعية الجزئية، وعدم الاهتمام بقضايا الفرد الأساسية التي تحفظ حقوقه وكرامته، أي عدم النظر الكليّ إلى سائر أحوال الجماعة وأفرادها، فمن العبث أن يُحيي الفقيه قضايا قديمة لا مجال لها في عصرنا، أو يجيب عن قضايا معاصرة برؤى قديمة ويتمسّك بها، ويرى أنها منتهى العلم، وفي نفس الوقت لا يقبل أي اجتهاد جديد فيها؛ فالسابقون قد قالوا كل شيء وما علينا إلا اجترار ما قالوا، ناهيك عن ظاهرة العالم المنعزل الذي لا يتابع جديد الفتوى، ولا اجتهادات العلماء المعاصرين، وكل هذا يتم في مجتمعات مسلمة تعاني التقهقر الحضاري.

---

٢٠٩) المقاصد العامة للشريعة، م س، ص٤٧.

٢١٠) الموافقات، م س، ج٢، ص٥١.

وقد توقف الإمام الشاطبي عند تلك القضية، على المحافظة على القواعد الكلية الثابتة، يقول : "إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات. كذلك نقول إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها ، فلابد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكُلي ، وذلك الجزئيات ، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يتخلف الكُلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع"[٢١١].

وفي حالة تخلف الآحاد الجزئية عن مقتضى القاعدة الكلية، إن كان لغير عارض، فلا يصح شرعًا ، وإن كان لعارض ما ، فهذا يعود إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى ، أو على قاعدة كلية أخرى ، فالأول (لغير عارض) يكون قادحًا لأنه خالف الكلي ، والثاني لا يكون تخلفه قادحًا لأنه اتفق في أحد وجوهه مع كليٍّ[٢١٢].

تتحدد القضية إذن ، بربط غايات العالم الشرعي في إعلام المسلم الفرد بعقيدته وعباداته وشريعته السمحة ، وبالقواعد الكلية المتفق عليها ، وأيضًا يعالج مشكلاته الاجتماعية والنفسية ، ثم يرتفع ليبحث حال الأمة بشكل عام وقضاياها النهضوية ، فلا معنى لسعادة الفرد المسلم وسط مجتمع مضطرب ، فقير ، خائف ، جائع ، جاهل فهو لن يكون آمنًا على نفسه ، ولن يستطيع أن يتعبّد ربه وهو فاقد حاجات شتى ، لأنه تحت ضغط الحاجة قد يفعل ما يغضب ربه.

إن الدين ينظّم المجتمع ، ويربط مرجعياته بغايات عظيمة ، منزّلة من الله سبحانه وتعالى ، فلا يتحججن امرؤ أن العقل مقدم على النقل ، وهو أصل ، ويعدد في سبيل ذلك ما حضّ عليه الإسلام من إعمال العقل والتفكر ، وهو أمر لا شك فيه ، ولكن القضية أن العقل يحتاج إلى ثوابت تقيده كي لا يشطح ، وإلى أطر تحدده كي لا يضل ، فإذا تسلح بها ، فله أن ينطلق متأملاً في الكون ، باحثًا في جوانب الإبداع

---

٢١١) السابق ، ج٢ ، ص٥٠.

٢١٢) السابق ، ج٢ ، ص٥٣.

الرباني. يقال هذا، لأن البعض يعلي من شأن العلوم العقلية وهي علوم الفلسفة والمنطق، ويقدمها على الدين، ويرى أنها أحق بالفضيلة، وعلى هذا درج العلمانيون في عصرنا، حيث يضع عقله المجرد حكمًا على الشريعة ونصوصها، ويضفي القداسة على ما يأتي به عقله، متشبثًا بحرية الرأي، في حين ينزع القداسة عن الدين، تحت مبدأ حرية الرأي. والقول الفصل في هذه المسألة: "إن العقل يمنع من أن يكون الناس هملاً أو سدى، يعتمدون على آرائهم المختلفة، وينقادون لأهوائهم المتشعبة، لما تئول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع... فلم يستغنوا عن دين يتألفون به، ويتفقون عليه، ثم العقل موجب له، أو تابع له"[٢١٣].

فـ"المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارًا، كما هو عبدٌ لله اضطرارًا"[٢١٤]، وأيضًا "ما علم من التجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض، لما يلزم ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح"[٢١٥]

فالمبدأ العقلاني: من العبث ترك الناس ضحية اختلافاتهم الفكرية ورؤاهم الفردية ولابد من وجود قواعد يرجعون إليها، فيما يسمى بالعرف والقانون والدستور، ولكنهم قد يتفقون على ما يشقيهم جميعًا (مثلما تتفق غالبية الدول الأوروبية على زواج المثليين، وقبول الأطفال غير الشرعيين اجتماعيًا، وحرية تحويل الجنس/ النوع)، أما الدين فهو عاصم للعقل من الزلل، والمجتمع من الشقاء، والنفوس من التنازع. والدين يحتاج إلى علماء ينافحون عنه، ويبصرون الناس بأحكامه، ويقرؤون حاجات المجتمع، ومن ثم يسعون لتلبيتها، وندب أهل العزم والمهارة للقيام بها.

---

٢١٣) أدب الدنيا والدين، ص٧٣.

٢١٤) الموافقات...، ج٢، ص١٤٤.

٢١٥) السابق، ج٢، ص١٤٥.

دور نُخبة العلماء (أهل والعقد) :

يمثِّل أهل الحل والعقد علماء الشريعة ومخططيها من الباحثين والعلماء الذين يصوغون أهداف النهضة، ورؤاها، وخططها، وأيضًا حكماء الأمة والخبراء، ولابد من التضافر بين علماء الشرع وعلماء النهضة، وهذا يستلزم إيجاد حالة من التوعية، تشمل مختلف شرائح المجتمع، على أن تتوجه دوما إلى النُخبة وأهل الاختصاص الذين يساهمون في بناء المجتمع.

وفي هذه الحالة، لا يمكن النظر إلى اتجاهات العوام والسعي إلى استرضائهم والنظر إلى تطلعاتهم، فهذا يمكن الأخذ به في قضايا الحياة ومطالبها الاقتصادية والاجتماعية، أما في حالة توجيه حركة المجتمع وصياغة فلسفته وأهدافه، فلا بد من إرجاعه إلى أهل العلم والاجتهاد الذين هم: "السواد الأعظم من العلماء المعتبر اجتهادهم، وإن ضموا إليهم العوام فبحكم التبع لأنهم غير عارفين بالشريعة، فلابد من رجوعهم في دينهم إلى العلماء... فإن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلّوا، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا فإن وافقوا فهو الواجب عليهم"(٢١٦).

فيصبح للعالم دور كبير، وتتحول جهوده ورؤاه – دائمًا – إلى دائرة المجتمع المحلي الصغير (القرية والمدينة)، ثم الدائرة الكبيرة (الوطن والدولة)، ثم الدائرة الكبرى (الأمة كاملة)، فيربط فكره بهذه الدوائر الثلاث، وعندما يتحرّك في الدائرة الصغرى في مجتمعه المحلي الصغير في الحي أو القرية أو المسجد، فهو واع للدائرة الكبرى، وغايات الأمة ومراميها، فهو حريص على وحدة الوطن، ونهضته، وواع بأهمية أن يقوم كل فرد بدوره المنوط به (العيني)، ودوره الكفائي حسب جهده وطاقاته، وما يمكن أن يكلفه به مجتمعُه.

ومرة أخرى، فإن الفرض الكفائي ليس على سبيل التخيير، بل هو واجب مجتمعي لابد من التضافر لإنجاحه، وقد علّق الشارح في الكوكب المنير على عبارة "فرض الكفاية واجب على الجميع عند الجمهور" بقوله: "الواجب الكفائي

---

٢١٦) الاعتصام، م س، الجزء الثاني، ص٢١٢.

يتعلق بجميع المكلفين عند الجمهور ، فالقادر يقوم بنفسه به ، وغير القادر يحث غيره على القيام به، لأن الخطاب موجه لكل مكلف، وأن التأثيم يتعلق بالكل عند الترك، لكنه يسقط بفعل البعض لحصول المقصود"(٢١٧).

ولفظة "الكل" الذي يتعلق به خطاب التكليف، مقصود به المجتمع المسلم، بمختلف دوائره الثلاث المتقدمة ، وهذا يستلزم وعيًا لدى نُخبة هذا المجتمع ، ونعني بها النُخبة المهتمة بقضايا الشريعة بأبعادها الاجتماعية والنهضوية، أي علماء الشريعة والدُعاة، هؤلاء الذين عليهم العبء في حفز أفراد المجتمع ومختلف شرائحهم كي يضطلعوا بواجباتهم الكفائية.

إذن ، تصبح الرؤية الشمولية بمرجعياتها الشرعية واجبة على العالِم والداعية ، على أن تكون مرتبطة بأمرين : الأول : أن تنظر للمجتمع ككل ، بمختلف قضاياه وهمومه ، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية. فلا ينحصر دوره في الأمور التعبدية فقط. الثاني : توجيه النُخب والأفراد والجماعات إلى سد النقص والخلل فيما يراه، ويرشد ولي الأمر لهذا الخلل.

نحو فقه جديد بقواعد أصولية معتبرة :

بداية نشير إلى أن التشريع الإسلامي لا يعني الاقتصار على فقه مذهب معين ، وإنما هو القواعد والأحكام الأساسية التي قررها القرآن والسنة ونشأ في رحابها فقه خصب ، منذ عهد الصحابة وإلى عصرنا ، وهذا يعني ثروة هائلة من الأحكام الفقهية والاجتهادات والوقائع والقضايا المتنوعة ، وهي ليست ملزمة لنا بقدر ما تتدعم به أدلة الشرع المحكمة نصوصًا أو قواعد ، والقاعدة المقررة في هذا الشأن أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والعرف. ومن ثم لا يجوز الحجر على أنفسنا بالالتزام بمذهب واحد ضعيف الحجة في بعض القضايا أو لا يحقق

---

٢١٧) شرح الكوكب المنير ، المسمى مختصر التحرير ، م س ، مج١ ، ص٣٧٥.

مقاصد الشرع ومصالح الخلق، فلا بأس من الاستعانة بالمذاهب الأخرى، وساحة الشريعة واسعة(٢١٨).

أيضًا، فإن التشريع الإسلامي المنشود هو الذي يقوم على أساس اجتهاد عصري سليم، سواء كان اجتهادا انتقائيًا أو إنشائيًا، دون النظر إلى فئتين : المذهبيين المقلدين المتعصبين لمذاهبهم، الذين لا يريدون أن يحيدوا عنها، والمذهبيين الحَرْفيين الذين يشكلون الظاهرية الجديدة، وليس المقصود بالاجتهاد الجديد أن يتصدى كل من هب ودب للبحث والإفتاء، فيعملون عقولهم في النصوص لاستنباط أحكام تخدم أهواءهم وأفكارهم، فهم ينقدون الفقه ويرونه مجرد وجهة نظر تمثل رأي شخص معيّن في عصر معين، وهذا صحيح بالنظر إلى جزئيات الأقوال والآراء التي قال بها الفقهاء في أزمنة مختلفة، ولكنه غير صحيح بالنسبة لمجموع الفقه الذي يمثل ثروة تشريعية ضخمة شاركت في إنشائها وتنميتها شوامخ العقول الإسلامية ولا يعقل أن تكون هناك أمة تطرح تراثها القانوني والشرعي وراء ظهرها لتبدأ بتراث فقهي جديد، وقوانين جديدة(٢١٩).

فالتراث الفقهي الضخم لدينا يستند إلى قواعد وأسس، وليس أحكامًا هلامية لا يجمعها ضوابط أو أصول، فمن العبث أن يتم التعامل مع هذا التراث بوصفه كما متوارثا يعبر عن ظروف وأحوال غير التي نحيا فيها الآن، فلابد من معرفة طرق تعامل الفقهاء مع النصوص في ضوء الوقائع المختلفة ومناهجهم في ذلك، وهي في جميع الأحوال مبنية على قواعد أصولية راسخة، تشكل الأسس الحاكمة في الاجتهاد، وقواعد هذا الاجتهاد، حتى نبني على جهودهم، ونقيس على اجتهاداتهم. وهناك قضايا تخص العبادات؛ الاجتهاد فيها محدود، ولابد من الأخذ بما فيها من أحكام فقهية مستقرة. كما لا يقبل تنحية هذا التراث العظيم عند البناء القانوني والتشريعي الجديد للأمة.

---

٢١٨) ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده ، القرضاوي ، م س ، ص١٩٥-١٩٦.

٢١٩) السابق ، ص١٩٧ -١٩٨.

وعندما بدأت النهضة الحديثة في العالم الإسلامي ، لم تواكبها رؤية واضحة لقضية التراث وحركة الإحياء، وبسبب وقوع المنطقة تحت دائرة نفوذ الحضارة الغربية القوي، تولّدت تيارات فكرية معادية لحركة الإحياء، مما أنتج التناقضات في بنية المجتمع الإسلامي الحديث وأعاق نهضته الحضارية، فالحضارة تزدهر في ظل إيديولوجية واضحة توحّد حركتها باتجاه الهدف وتعطيه الحوافز الروحية اللازمة للبناء والتقدم[٢٢٠].

يُذكَر هذا ، لأن الفقهاء قديمًا كانوا يستندون إلى علم الأصول في استنباطهم للأحكام وهو يقدّم رؤية كلية متكاملة، وهذا المراد في قراءة الواقع التنموي في ضوء أسس الفروض الكفائية، وهي منطلقات ذكرها الأقدمون ورسخوها وعللوا لها، وقدموها في بناء محكم علينا أن ننطلق منه ونستلهمه ونقيس عليه ومن خلاله واضعين في الحسبان كيف نظر الفقهاء والقدامى إلى قضايا الفروض الكفائية في مجتمعاتهم ، والوقائع التي تعاملوا بها معهم ، وما ينبغي علينا أن ننظر به في قضايا مجتمعنا ، وبعبارة موجزة : التعامل الفقهي مع قضايانا المعاصرة تعني عودتنا للأصول فهمًا ودراسةً وتمحيصًا. وقد أشار الشاطبي إلى أُسس الدراسة الأصولية وذكر مبادئ عدة، على العالم الأصولي أن يراعيها، وعلى الفقيه أن ينطلق منها ؛ فأصول الفقه تعود في دراستها وقضاياها المتناولَة إلى كليّات الشريعة في الأمور قطعية الدلالة وليست ظنية الدلالة[٢٢١]، فلو كانت ظنية لم تفدْ القطع في المطالب المختصة به، وهي تعود في ذلك إلى الأصول العقلية المتفق عليها وهي الوجوب والجواز والاستحالة ، فإما تكون هذه القضايا من الأمور العادية، إذ من الأمور العادية ما هو في حكم الواجب عادةً أو جائز أو مستحيل أو تكون أمورًا سمعية وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ على نحو ما معروف في هذا الشأن، ويلحق بهذه الأحكام الوقوع أو عدم الوقوع[٢٢٢].

---

٢٢٠) التراث والمعاصرة ، د. أكرم ضياء العمري، سلسلة كتاب الأمة، العدد ١٠، ط١، ١٤٠٥هـ ص٣٠

٢٢١) الموافقات في أصول الشريعة ، م س ، ج١ ، ص٢١.

٢٢٢) الموافقات... ، ج١ ، ص٢٥.

وأن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحكام العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، وما يخرج عن هذا الأساس يؤدي إلى خلاف أو فتنة، "فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب حتى تفرقوا شيعًا"[٢٢٣].

وهنا نجد تركيزًا على الجانب العملي أو التكليفي (العيني أو الكفائي) الذي يخص الناس، دون الخوض في أمور جدلية لا ينبني عليها عمل، ولا تفيد فردًا أو مجتمعًا، وإنما تؤدي إلى فتن وآثار نفسية وصراعات فردية وجماعية.

الانتخاب الثقافي للتراث :

يعرف التراث الإسلامي بأنه: "ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية"[٢٢٤]. إنه تعريف عام للتراث، يشمل الروحي والشرعي والقانوني وأيضًا سائر الفنون المادية والأدبية التي ورثناها عن أجدادنا، ولأن دراستنا هنا تقتصر على الجانب الشرعي خاصة الفقه وأصوله، فإن لدينا تراثا شرعيًا ضخما، وُضِع في عصور مختلفة، ويعبّر عن رؤى واجتهادات لعلماء على مرِّ العصور، وبمذاهب مختلفة، وعلينا أن نفيد من هذا التراث. من هنا يأتي مفهوم الانتخاب الثقافي أو النقد، الذي يتعامل مع المنظومات الفقهية والفكرية المتوارثة بشكل علمي وشرعي، خاصة أن هناك أعرافا اجتماعية اختلطت بالتراث، وهناك ما علاه الغبش حينا، وأصابه الانحراف أحيانًا، مع الأخذ في الحسبان أن حاضرنا غير منبت الصلة عن ماضينا، وإذا كان الوهن قد أصابنا بسبب الضعف الحضاري، فإن نهضتنا المعاصرة تقتضي قراءة التراث وتصفيته وتنقيته[٢٢٥]، وهذا يستلزم غربلة

---

٢٢٣) السابق، ج١، ص٣٧.

٢٢٤) التراث والمعاصرة، د. أكرم العمري، م س، ص٢٧.

٢٢٥) السابق، ص٣٠.

وتمحيصًا، وهو ما يسمى بعملية الانتخاب الثقافي، أو إحياء التراث، وهو أمر له أهداف عديدة، أبرزها: التأسيس الحضاري الجديد على تراثنا العريق؛ واستنهاض العوامل الروحية التراثية، وإعادتها إلى العقول والنفوس.

وهو يؤدي إلى الاعتزاز بالذات واحترام أمتنا، ومحو الاستلاب الحضاري الذي يعيشه بعض أبناء جلدتنا (٢٢٦)، وإبراز ثقافتنا العظيمة ووضعها ضمن منظومة الحضارات والثقافات المعاصرة، لنكون لهم أندادًا وليس أتباعًا.

ويعرّف الانتخاب الثقافي بأنه: "انتقاء لباب ثقافتنا بعد تصفيته مما شابه من أكدار وتشويه أعداء الإسلام"(٢٢٧).

يرتبط هذا التعريف بالجهود التي بُذِلت في العصر الحديث، من أجل تصفية التراث وتنقيته، من قبل تيارات التغريب، وتيارات الصحوة الإسلامية الجديدة، وشتان ما بين جهودهما، فالتيار العلماني التغريبي (المسلم) استند إلى طروحات المستشرقين ورؤاهم لتراثنا، وهي رؤى ناقدة، تكاد – إلا ما ندر – تخلع عنه كل فضيلة، وتلحقه بحضارات أخرى مثل الحضارة اليونانية والهندية والفارسية، ناهيك عن عدم اعترافها بالديانة الإسلامية كوحي من السماء، واعتبارها مجرد اجتهاد بشري محض من محمد ﷺ وأتباعه. ولعل هذه النظرية نابعة من تعامل الغربيين أنفسهم مع تراثهم، الذي نحّى المسيحية جانبا، وتبنى المفهوم العلماني، ولكن في غالب الأحوال لم تكن رؤاهم لتراثهم سلبية بل كانوا يبحثون عما هو إيجابي في الفلسفة والمنطق وأيضًا في المسيحية.

فالبون شاسع بين نظرة الغربيين للتراث ونظرتنا نحن أهل الإسلام، فهم يعدّون في التراثَ كل ما هو متوارث عن الأجداد، يساوون فيه بين ما مصدره الإله الخالق العظيم وما ابتكره البشر، وبالتالي يتعاملون مع كل هذا الركام بمنظور

---

٢٢٦) السابق، ص٣١.

٢٢٧) الانتخاب الثقافي بين رواد اليقظة الإسلامية ودعاة التغريب في مصر وأثره على نهضة الأمة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، د. ناصر دسوقي رمضان، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص١٣.

واحد، عند نقده وتقييمه. ولاشك أن من العبث أن نساوي بين أحكام الله وإرشادات الدين وبين الاجتهادات البشرية.

فيلزم التفريق بين كل من الوحي الإلهي (القرآن الكريم) والسنة النبوية المطهرة، وبين تفاعل العقل البشري مع الوحي الإلهي، فالأول لا يقبل الانتخاب والانتقاء، أما الثاني فيدخله الانتخاب والانتقاء، إذ أن تفاعل العقل البشري مع الوحي وتناوله بالشرح والتفسير فيه الصواب وفيه الخطأ، وفيه مسائل كان الاجتهاد فيها مرتبط بالظروف الاجتماعية والسياسية السائدة. وفي سبيل ذلك، علينا أن ننظر إلى سند هذا التراث وتحقيقه، وتحري العدل والاعتدال عند تقويمه، وعدم تجاوز النقد إلى الطعن والتجريح[٢٢٨].

لقد سبقنا المستشرقون في قراءة تراثنا، وتحقيق كتبه ومصادره، وطباعتها في بلدانهم، واستمرّ الأمر قرونا عديدة، كان المسلمون فيها لا يزالون مجترّين ما ورثوه دون تمحيص أو تحديث لقضاياه، فملأ المستشرقون جامعاتهم ثم جامعاتنا المنشأة حديثًا بما دونوه عن تراثنا، فتسربت أفكارهم لأجيال عدة إلى باحثينا وطلابنا، الذين رددوا كثيرًا طروحاتهم، وصمتوا طويلاً عن هجماتهم، فبدا تراثنا – في مجمله – مهلهلاً ممزقًا مشوهًا، ما بين إسلام منتشر بحد السيف، وعلوم مقتبسة من حضارات أخرى، وكبت للحريات، وغمط للحقوق.

لقد أثارت الدراسات الاستشراقية غيرةَ الكثيرين، فتباروا في الرد، ولكن الرد الأكبر الذي قلب الطاولة عليهم جاء من "إدوارد سعيد" في كتابه الشهير "الاستشراق"، الذي رأى أن الدراسات الاستشراقية التي قام بها الغرب منذ قرون، لم تتحلَّ بالنزاهة العلمية؛ نظرًا لارتباط باحثيها مع دوائر الاستعمار ونواياها في احتلال بلاد المشرق فجاء تمويلها من مؤسسات عسكرية واستخباراتية غالبًا، ولأغراض غير علمية، هادفة إلى توفير معلومات تسهّل ولوج الغربيّ إلى الشرق والاستفادة من خيراته.

---

٢٢٨) السابق، ص٣٤.

لقد كان الخطأ الأكبر في الدراسات الاستشراقية تقديمها الشرق الإسلامي كما يحب أن يراه الغرب المسيحي ، وليس الواقع الفعلي للشرق الحقيقي ، أي أن المستشرقين لم يراعوا الأمانة العلمية وهم يقدمون الشرق : علومًا وثقافةً واجتماعًا وشعوبًا ، بل أرادوا أن يريحوا الذهن الأوروبي، ويقدموا له الشرق بشكل نمطي، فهو موطن المرأة مسلوبة الإرادة، يتزوجها ويطلقها ويستعبدها الرجل كما يشاء، والإسلام ما هو إلا دين يعتمد الإكراه نهجا، ويناصب المسيحية العداء، إنه بلاد السحر والعجائب وألف ليلة وليلة... فصار الشرق ليس شرقا، بل إن " الشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية، والاستشراق يعبِّر عن هذا الجانب ويمثله ثقافيًا بل وفكريًا ، باعتبار الاستشراق أسلوبا للخطاب أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات، وبحوث علمية وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيرواقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية"(٢٢٩).

لقد أدَّى هذا إلى إعادة النظر في الأبحاث والقناعات المتولدة عن البحوث الاستشراقية ، والتي لم تقدّم الصورة الموضوعية الحقيقية ، بل قدَّمت صورًا مبتسرة، وحقائق مشوهة، ومعلومات ناقصة، أرادت خدمة الذهنية الغربية التي ترى أنها في حالة مواجهة / حرب مع الشرق؛ أكثر من خدمتها للأمانة العلمية، فصار المستشرق يحكم بالصحة على آراء معينة، ومقولات محددة، ومفكرين منتقين، وباتت هناك انحيازات إيديولوجية مسبقة، وقناعات ملزمة لكل باحث يلج هذا المضمار ، أي المسألة انتقائية وليست موضوعية، لتصبح الحقيقة في نهاية الأمر مشكوك فيها، لأنها مسبوقة بارتباطات سياسية، ومذهبية، وعنصرية، رغم وجود جهود طيبة في تحقيق التراث وطباعته ونشره(٢٣٠).

وبعد هذا التطواف، يكون السؤال :

لماذا نطالب بالانتخاب الثقافي في مجال دراسة الفروض الكفائية؟

---

٢٢٩) الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق ، البروفيسور إدوارد سعيد ، ترجمة د. محمد عناني ، منشورات رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، شتاء ٢٠٠٩ ، ص٤٤.

٢٣٠) انظر : المرجع السابق ، ص٣١٨-٣١٩.

وتأتي الإجابة : الانتخاب الثقافي ضروري لأننا بصدد انطلاقة جديدة، تتخذ من الشريعة نبراسًا، ومن علم أصول الفقه منهجًا، ومن الرؤية الإسلامية الشاملة نورًا، فلابد من تنقيح التراث وغربلته وانتخاب ما يصلح منه في عصرنا ثقافيًا، ونحن في سبيل ذلك، نتسلح بالموضوعية العلمية، والحيدة الشخصية، والنزاهة الأكاديمية، كي نجعل تراثنا برّاقًا بالخير، نواجه به ترهات المستشرقين وتلامذتهم من بني جلدتنا، مقدمين الحقيقة كما هي بموضوعية ونزاهة، وليس كما يريدونها هم، بعيدًا عن الصور المتخيلة، والقناعات المسبقة.

وهو ضروري لأنه يجعل العالِم على صلة حية بمصادر التراث الشرعي، يقرؤها محققة، واضحة، منسقة، يتلقاها من مصادرها الأصلية، وليس عبر كتب شارحة أو مختصرة، بل يغترف منها ما شاء.

وهو ضروري لأنه يجعلنا نعود إلى نصاعة الإسلام، وضياء الشريعة، بدلاً من التمسك بتفسيرات تراكمت عبر القرون، في فترات بعضها كانت الحضارة الإسلامية فيه زاهية، وأخرى كانت عصور انحطاط وتراجع.

وهو ضروري، حتى نرد على مستشرقي الغرب بنفس أسلحتهم، ونعيد تقويم طرائقهم المنهجية، ونصوّب رؤاهم الفكرية، مؤكدين لهم أننا أهل الأمانة العلمية لأن ديننا يأمرنا بها، وننشد الحقيقة لله تعالى، ونحكم بموضوعية ونقبل بالحكم أيًّا كانت ماهيته.

أما المنهج المقترح فهو منهج اجتهادي، يبتغي العدل والقسط والإنصاف، يضع عالمية الإسلام في رؤيته، مقدمًا حلولاً إسلامية لمشكلات بشرية انطلاقًا من القيم الإسلامية ذات الصلة، ويمكن بلورته قواعده في ثلاث نقاط(٢٣١) :

- يفرق بوضوح بين النصوص الشرعية من جهة، والاجتهادات البشرية والممارسات التاريخية من جهة أخرى. فآفة القراءات الظالمة لتراثنا : الخلط ما

٢٣١) من مقدمة كتاب : نحو فقه جديد للأقليات ، د. محمد جمال الدين عطية ، م س ، ص٤، مع تفصيل وشرح من جانبنا.

بين النص كطرح ومفاهيم وبين الاجتهادات البشرية حوله، فيتحمل النص عسف التأويل، والفهم الخطأ. أيضا، الخلط ما بين أحكام النصوص الشرعية وواقع الممارسة الفعلي، فيتحمل النص واقع الممارسة وأخطائها، وهي في النهاية أفعال بشرية.

– إدراك مستجدات الواقع من جهة، واستيعاب خبرة التاريخ ومحاولات العلاج من جهة أخرى. فالانتخاب الثقافي أو الإحياء، لابد أن يتم بعين بصيرة، ترى ما يحتاجه واقعنا المعيش، وتدرك الجهود السابقة في تطبيق النصوص والأحكام، لتأخذ منها ما يمكن أن يستفاد منها.

– الوقوف على السياقات التاريخية والثقافية والمجتمعية التي أنتجت الاجتهادات والتفسيرات، حتى نعلم علل الأحكام الواردة في الكتب وظروفها، بأن نقرأ النص الأصلي، والتفسيرات والتأويلات التي تناولته، وأيضًا ندرس السياقات التاريخية والاجتماعية التي أنتجت هذه التفسيرات، لنتعرف مقاصد العلماء في اجتهاداتهم في تفسير النصوص وتطبيقاتها في عصرهم، مما يتيح عدم الخلط بين النص وتفسيراته، وأيضًا الاستفادة من رؤى العلماء واجتهاداتهم في الوقائع التاريخية المختلفة، ومن ثم القياس عليها في عصرنا الحاضر.

ومن هنا، يكون علماء الأمة على ثقة بتراثهم العظيم، لديهم عين ناقدة مبصرة، ترنو إلى الماضي باعتزاز، وتستشرف المستقبل بحب.

الفروض الكفائية وفقه الأولويات :

فقه الأولويات من المباحث الفقهية الحديثة والمعتبرة في الدراسات الفقهية المعاصرة، والمقصد منه احترام مراتب الأعمال الشرعية، بتقديم الأهم على المهم ووضع كل عمل في موضعه الشرعي، فلا تضخيم لعمل ما لغاية في النفس أو في العقل؛ على حساب أعمال أخرى أهم منه في الشرع. فلكل "عمل مأمور به أو منهي عنه، وزنٌ أو سعر معين في نظر الشارع بالنسبة إلى غيره من الأعمال،

ولا يجوز لنا أن نتجاوز به حدّه الذي حدّه الشارع، فنهبط به عن مكانته، أو نرتفع به فوق مقداره"[٢٣٢].

وأساس هذا: أن القيم والأحكام والأعمال والتكاليف متفاوتة في نظر الشرع تفاوتًا بليغا، وليست كلها في رتبة واحدة، فمنها الكبير ومنها الصغير، ومنها الأصلي ومنها الفرعي، ومنها الأركان والمكملات، ومنها ما موضعه في الصلب، وما موضعه في الهامش، وفيها الأعلى والأدنى، والفاضل والمفضول[٢٣٣].

وهذا يجعل الأعمال في قلب المؤمن وعقله لها مرتبة معينة، يقوم المؤمن بتعيين الأهم فيختاره ويبدأ به، ثم ينصرف إلى المهم، فالأقل منه، وبالتالي تنتظم شؤون الدين، ولا يطغى فرض على سنة، ولا واجب على مباح، ولا يتوسع امرؤ في أعمال يحبها ويفضلها على غيرها، دون وجود ضابط أو رابط لهذا الاختيار، وبعبارة أخرى، فإن فقه الأولويات هو: "حسن إدراك القيم الشرعية ومراتبها والتفاوت الموجود بينها"[٢٣٤] وهو أيضًا: "وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخَّر ما حقه التقديم، أو يقدَّم ما حقه التأخير، ولا يُصغَّر الأمر الكبير ولا يكبر الأمر الصغير"[٢٣٥].

فالمتأمل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، يجد أنها وضعت مراتب متعددة للأعمال، ومعها معايير ضمنية للتفاضل بينها؛ للأعمال الصالحة وأيضًا للأعمال الطالحة.

---

٢٣٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية المطهرة ؟ ، د. يوسف القرضاوي ، دار الشروق ، القاهرة، ط١ ، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٠م ، ص٧٨.

٢٣٣) في فقه الأولويات ، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة ، د. يوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٤١٦هـ ، ١٩٩٦م ، ص٩.

٢٣٤) فقه الأولويات : دراسة في الضوابط ، محمد الوكيلي ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، واشنطن ، ١٤١٦هـ ، ١٩٩٧م ، ص١٤.

٢٣٥) أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة ، د. يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ص٣٤.

وفقه الأولويات يتضمن تقديم الضروريات على الحاجيات، وتقديم الحاجيات على التحسينات والمكملات، وهي تتفاوت فيما بينها، ففي الضروريات يتقدم الدين عليها جميعًا، ثم النفس على ما عداها [٢٣٦]، وهو على صلة كبيرة بفقه الموازنات الذي يُعرَّف بأنه: " الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها, ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقائها ودوامها... وأيها ينبغي أن يقدم ويعتبر، وأيها ينبغي أن يسقط ويُلغى، وهو الموازنة بين المفاسد بعضها وبعض، من تلك الحيثيات التي ذكرناها في شأن المصالح, وأيها يجب تقديمه، وأيها يجب تأخيره أو إسقاطه. وأيضًا هو الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، بحيث نعرف متى نقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة" [٢٣٧].

ففقه الموازنات يأتي على دربين: الأول: الموازنة بين المصالح، فتقدّم المصلحة المتيقنة على المظنونة، والمصلحة الكبيرة على الصغير، ومصلحة الكثرة على القلة، ومصلحة الجماعة على الفرد، والمصلحة الدائمة على العارضة، والمصلحة الجوهرية على الشكلية والهامشية، والمصلحة المستقبلية على الآنية. والثاني: الموازنة بين المفاسد، فالمفسدة التي تعطل ضروريًا غير التي تعطّل حاجيًا، وغير التي تعطّل تحسينيًا، والمفسدة المضرة بالمال أهون من المضرة بالنفس، وهذه دون المضرة بالدين [٢٣٨].

وقد فطن الأصوليون إلى هذا البعد، وكان باديًا في بحوثهم المؤصلة، من خلال تقسيمهم المتقدم للضروريات والحاجيات والتحسينيات، وفي ترتيبهم لها، فجعلوا الأصل يلغي التكملة، كما يقول الشاطبي: "كل تكملة - من حيث هي تكملة - شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين، أحدهما: أن

---

٢٣٦) في فقه الأولويات، د. يوسف القرضاوي، ص٢٧.

٢٣٧) أولويات الحركة الإسلامية... ، م س، ص٣٥.

٢٣٨) انظر تفصيلا: في فقه الأولويات... ، د. يوسف القرضاوي، ص٢٧، ٢٨.

في إبطال الأصل إبطال التكملة ، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف... والثاني : أنّا لو قدّرنا تقديرًا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من تفاوت"(٢٣٩).

مما يؤسس عليه أن البدء يكون بالضروري ، وأن الحاجيات والتحسينيات مبنية على هذا الضروري ، فلا يصح إلغاؤها ، وبعبارة أوجز : الضروري أساس لما علاه، ويسقط ما علاه لو تمَّ أي تجاهل.

وعن علاقة فقه الأولويات بالفروض ، فإنها علاقة مؤسسية ، تصب في المفاهيم المؤسسة للفروض الكفائية والعينية ، لأن السؤال المطروح : كيف نفاضل بين الفروض الكفائية بعضها البعض ؟ وبين الفروض العينية بعضها البعض ؟ هذه المفاضلة ، يتولى فقه الأولويات ، وعلى ضوء فقه الموازنات ، الإجابة عن هذين السؤالين ، موضحًا القواعد الحاكمة في المفاضلة التي تقدّم الأهم ثم المهم للفرد والمجتمع والأمة.

فالأساس تقديم الأصول على الفروع ، والجوهري على الهامشي ، وتكون المفاضلة بين الأصول والجوهريات بناء على الأهم للأمة ثم للأسرة ثم للأفراد ، وهو نفس المقياس الذي يتبع في الأخذ بالحاجيات والتحسينيات. ويتبع هذا الاعتناء بالمضمون والجوهر لا بالشكل والمظهر ، فالعبرة بالإيمان العميق لا العبادات الشكلية ، وتطبيق القيم والأخلاق لا ترديدها ، وعدم مطالبة الناس بالمغالاة في العبادة والتكلّف فيها كدلالة على الإيمان. فالاهتمام بالشكليات والرسوم والمظاهر يؤدي إلى ضياع المقاصد والمعاني ، والجهود والأوقات ، وتوسيع دائرة الخلاف بين المسلمين. ومن المهم أيضًا التقدير الصحيح للأمور والقضايا ، بفهم الظروف التي حدثت فيها النازلة ، ومقتضيات الواقعة ، ليكون الحكم صحيحًا. فالفتوى الصحيحة توازن بين الوضع الأصلي والوضع الاستثنائي ، والشرور والأضرار ،

---

٢٣٩) الموافقات... ، ج٢ ، ص١٠ ، ١١. وقد فصّل الشاطبي هذا الأمر ، بإيضاح أن الضروري أصل لما سواه ، وأن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق ، كما ينبغي الحفاظ على الحاجي والتحسيني للضروري. ص١٣.

وتضع في حسابها المصالح الشرعية وتأثير الأوضاع والأعراف على بعض الأحكام (٢٤٠). وهذا ما يشير إليه ابن القيم، في أن التمكّن من الفتوى بالحق، لا يكون إلا عبر نوعين من الفهم :"أحدهما : فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والإمارات والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني هو فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر "(٢٤١)

فالمعياران الأساسيان في إصدار الحكم هما : فهم الواقع بشكل دقيق، من خلال تحليل القرائن والعلامات وفهمها بشكل جيد ومن ثم استنباط الحكم الواجب في هذا الواقع في ضوء الفهم المستخلَص، أما المعيار الثاني فيكون في فهم حكم الله جلّ شأنه الوارد في القرآن الكريم أو على لسان رسوله ﷺ، ومن ثم تطبيق الواقعة على ما سبق.

ومن الأولويات المهمة شرعًا : تقديم الكيف والنوع على الكم والحجم، فليست العبرة بالكثرة ولا الضخامة وإنما بالنوعية والكيفية (٢٤٢)، وهي أولوية تتفق مع تعزيز الجوهر والمضمون على حساب المظهر والشكل.

والنقطة الأبرز في هذا الأمر، أهمية تحوّل مفكري الأمة من الفكر الدفاعي إلى الفكر النهضوي البنائي، فقد انشغل علماء الأمة طويلاً بالدفاع عن الإسلام والتراث، ضد الهجمات الشرسة من العلمانيين والمستشرقين، وهذا ما لا يجب أن يستغرق جهود علماء الشريعة وباحثيها، فعليهم أن يجتهدوا في قراءة الواقع المعيش، والنظر فيه بعين الإسلام وقواعد الشريعة من أجل تقديم رؤية شاملة للتقدم، مراعين أولوية التدرج في إعادة الشريعة وروح الإسلام إلى المجتمع والأمة، من أجل أن يتقبّل أصحاب السلطة الحل الإسلامي، والإيمان بصلاحيته

---

٢٤٠) انظر بشكل تفصيلي : فقه الأولويات...، محمد الوكيلي، م س، ص ٢٧-٣٠، بإيجاز وتصرف من جانب الباحث.

٢٤١) إعلام الموقعين، ابن القيم، م س، ج ١، ص٨٨.

٢٤٢) في فقه الأولويات...، القرضاوي، م س، ص٤١.

وجدواه للناس جميعًا ، وأن الشريعة ذاتها ، تحتاج إلى تهيئة نفوس المسلمين وإعادة تشكيل شخصية المسلم وتعزيز انتماءاتها[٢٤٣].

وعن أثر ذلك في الفروض الكفائية، نؤكد أن هذا ممتد من حقبة الانحطاط إلى يومنا ، فهناك من أهملوا إلى حدٍّ كبير فروض الكفاية المتعلقة بمجموع الأمة ، كالتفوق العلمي والصناعي والحربي ، الذي يجعل الأمة مالكة لسيادتها. ومثل الاجتهاد في الفقه، ونشر الدعوة، وإقامة الحكم على أساس الشورى والاختيار الحر ، ومقاومة السلطان الجائر. كما أهملوا بعض الفروض العينية، أو أنزلوها دون قيمتها، مثل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أو الاهتمام ببعض الأركان أكثر من بعض، كالاهتمام بالصوم أكثر من الصلاة، فالناس في رمضان يواجهون المفطر بحزم، ويتساهلون مع تارك الصلاة أو المتكاسل فيها. وهناك من اهتموا ببعض النوافل أكثر من الفرائض والواجبات، مثل مبالغة البعض بالأذكار والتسابيح والأوراد على حساب الفرائض ، والاهتمام بالعبادات الفردية كالصلاة والذكر أكثر من اهتمامهم بالعبادات الاجتماعية كالجهاد والإصلاح بين الناس والتعاون على البر والتقوى والتواصي بالصبر والمرحمة والدعوة للعدل والشورى ورعاية حقوق الإنسان ، والاشتغال بمحاربة المكروهات أو الشبهات أكثر مما اشتغلوا بحرب المحرمات المنتشرة، أو الواجبات المضيعة أو القضايا المصيرية الكبرى للأمة[٢٤٤].

ولا مجال للتفاضل بين الكفائي والعيني في مجال فقه الأولويات، لأن الواجبات العينية لا يقتصر نفعها على الفاعل بل يتعدى إلى المجتمع إما بحسن خلق وسلوك طيب ، أو بالحفاظ على قيم وممتلكات والنهي عن المحرمات. كما أن الفرض الكفائي يمكن أن يكون عينيًا ؛ إذا ما تقلّد المكلَّف منصبًا أو كُلّف بمهمة أو مسؤولية أصبح هذا العمل المكلف به عيناً في حقه، لا فرق بينه وبين العبادات العينية من حيث الإتقان والإحسان والتفاني في الإنجاز ، آخذين في الحسبان أن

٢٤٣) انظر : فقه الأولويات... ، محمد الوكيلي ، ص٣٠-٣٣.

٢٤٤) في فقه الأولويات ، القرضاوي ، ص٢١- ٢٣.

أداء الواجب العيني والكفائي في درجة واحدة من حيث الوجوب دون إهمال لأي منهما، فلا معنى للأفضلية، بل يجب العمل على أدائهما معًا. والمعروف أن كثيرًا من الفروض الكفائية أصابها إهمال وتقصير كبيرين، فتعطلت كثير من فروض الكفايات بسبب العناية بما هو شخصي وذاتي. فالمفروض على كل مسلم أن يحيي الفروض الكفائية في نفسه بحمل الهمّ حولها، إذ من لم يهتم بأمور المسلمين ليس منهم، وإعطائها شيئًا من وقته لها، وعلى رأسها الدعوة للإسلام والتمكين له، ثم يأتي الإحسان فيما يسند إليه من أعمال. ومعلوم أن مضيع فروض الأعيان يكون مضيعا لفروض الكفاية من باب أولى؛ فلا ينتظر ممن أساء دينه أن يحسن في دنياه فمن وفّقه الله تعالى في إحسان فروض عينه؛ عليه أن يعطي القدوة كذلك في الإحسان في عمله ووظيفته أو حرفته فإن الإسلام لا يرضى أن تضيع فروض الكفاية ممن يحرص على فروض الأعيان (٢٤٥).

وفروض الكفاية تتفاوت مثل تفاوت فروض العين، وفي زمن الإمام الغزالي عاب على أهل عصره أنهم تكدسوا في طلب الفقه وطلبه كفاية، على حين تخلّفوا عن ثغرة في واجب كفائي أخر مثل علم الطب، فالبلدة فيها خمسون متفقهًا ولا يوجد بها إلا طبيب من أهل الذمة، ففرض الكفاية النادر أولى من غيره من الفروض، وقد يصبح فرض الكفاية – كما مرَّ بنا قبل – فرض عين، عندما تجتمع المؤهلات في شخص معين ولا يوجد غيره، فعليه أن يقوم بما يكلف به من جماعته. ومن الأولويات في هذا الأمر، أولوية حقوق العباد على حق الله المجرّد، ففرض العين المتعلق بحق الله يمكن التسامح فيه ويكون مقدَّمًا على فرض الكفاية، بخلاف فرض العين المتعلق بحقوق العباد، فقد قال العلماء: إن حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة، وحقوق العباد مبنية على المشاحة. كذلك أولوية حقوق الجماعة على حقوق الأفراد، وهذا أساس في فقه الأولويات، فالفرائض المتعلقة بحقوق الجماعة مقدمة على الفرائض المتعلقة بحقوق الأفراد، فإن الفرد لا بقاء له إلا بالجماعة، ولا يستطيع أن يعيش وحده، فبرّ الوالدين مقدم على الجهاد. ويجوز

---

٢٤٥) انظر: فقه الأولويات، محمد الوكيلي، ص٢٧٧-٢٨٠.

قتال الأعداء الذين تترّسوا بأسرى مسلمين لأن ضرورة الدفاع عن الأمة كلها تقتضي التضحية بهؤلاء الأفراد خشية استئصال الإسلام واستعلاء الكفر. وفي نفس السياق، يأتي أولوية الولاء للجماعة والأمة على القبيلة والفرد وهذا مؤكد في نصوص السنة المطهرة ويتطلب غرس روح الجماعة في جموع أفراد الأمة[٢٤٦].

لقد كان علماء الأمة وسلفها الصالح يعون فقه الأولويات وفقه الموازنات في الحكم على الوقائع، وإن غاب العنوان في بحوثهم وكتبهم، ولكنه باق في آثارهم وفهومهم واجتهاداتهم، ومن هنا نستخلص أن السلف والخلف – إن تشرّبوا أحكام الإسلام وأدركوا مقاصده وغاياته – ينطلقون في فهم واحد، وبروح واحدة.

وخلاصة القول، إن فقه الأولويات يمثّل مرجعية أساسية لدى العلماء والباحثين في الفروض بشكل عام، من أجل تحديد أولويات المجتمع والأمة في خطط التنمية، وهو لا ينفصم بأي حال من الأحوال عن فقه الموازنات وإدراك الواقع وما فيه من مشكلات؛ وهو ما ينبغي العمل به في عصرنا، ويكون ردًا على المنادين بتنحية تراثنا الفقهي والأصولي، ونكون عالة على غيرنا من الأمم.

علاقة الفروض الكفائية بالنفرة لتوفير التخصصات المعرفية والعلمية :

تعني قضية النفرة: اضطلاع جماعة من القوم وتصديهم لتعلّم عدد من العلوم التي تهم المجتمع، سواء كانت علومًا دينية أو دنيوية على نحو ما سيتم إيضاحه.

ولتأصيل هذه القضية، يجدر بنا التطرق إلى التناول القرآني لها، كما وردت في قوله تعالى: { وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}[٢٤٧].

فمفهوم النفرة – لغويًا – يعني: من هجر وطنه وضرب في الأرض[٢٤٨]، فهو يشمل في دلالته: السعي الحثيث نحو الشيء، والذي يشمل بداية الحركة النشطة

---

٢٤٦) راجع : في فقه الأولويات ، د. يوسف القرضاوي ، م س ، ص١٣٩–١٥٠.

٢٤٧) سورة التوبة ، الآية ٤٧.

٢٤٨) المعجم الوسيط ، ص٩٣٩.

في الوطن ذاته، قبل أن يسعى ويضرب في الأرض ويهاجر إلى بلادها. فاللفظة القرآنية غاية في الدقة دلالة وحثًا.

وقد جاء في تفسير الآية : إن اَلْفِقْهُ : هُوَ مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الدِّينِ، وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى فَرْضِ عَيْنٍ وَفَرْضِ كِفَايَةٍ، فَفَرْضُ الْعَيْنِ مِثْلُ : عِلْمِ الطَّهَارَةِ وَالصَّلَاةِ، وَالصَّوْمِ، فَعَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ مَعْرِفَتُهُ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مسْلِمٍ). وَكَذَلِكَ كَلُّ عِبَادَةٍ أَوْجَبَهَا الشَّرْعُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ، يَجِبُ عَلَيْهِ مَعْرِفَةُ عِلْمِهَا، مِثْلُ : عِلْمِ الزَّكَاةِ إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ، وَعِلْمِ الْحَجِّ إِنْ وَجَبَ عَلَيْهِ. وَأَمَّا فَرْضُ الْكِفَايَةِ فَهُوَ : أَنْ يَتَعَلَّمَ حَتَّى يَبْلُغَ دَرَجَةَ الاجْتِهَادِ وَرُتْبَةَ الْفُتْيَا ، فَإِذَا قَعَدَ أَهْلُ بَلَدٍ عَنْ تَعَلُّمِهِ عَصَوْا جميعًا ، وَإِذَا قَامَ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ وَاحِدٌ فَتَعَلَّمَهُ سَقَطَ الْفَرْضُ عَنِ الْآخَرِينَ، وَعَلَيْهِمْ تَقْلِيدُهُ فِيمَا يَقَعُ لَهُمْ مِنَ الْحَوَادِثِ، رَوَى أَبُو أُمَامَةَ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (فَضْلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُم). وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِد). قَال الشَّافِعِيُّ : طَلَبُ الْعِلْمِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ النَّافِلَةِ(٢٤٩).

الوجوب ليس في قوة الكلام ; وإنما لزم طلب العلم بأدلته. كذلك ، معرفة الوظائف فإن ما ثبت وجوبه ثبت وجوب العلم به لاستحالة أدائها إلا بعلم، ثم ينشأ على هذا أن المزيد على الوظائف مما فيه القيام بوظائف الشريعة كتحصين الحقوق وإقامة الحدود، والفصل بين الخصوم ونحوه من فروض الكفاية; إذ لا يصح أن يعلمه جميع الناس، فتضيع أحوالهم وأحوال سواهم، وينقص أو يبطل معاشهم، فتعين بين الحالين أن يقوم به البعض من غير تعيين، وذلك بحسب ما ييسر الله العباد له، ويقسمه بينهم من رحمته وحكمته بسابق قدرته وكلمته(٢٥٠).

---

٢٤٩) تفسير البغوي ، معالم التنزيل ، الحسين بن مسعود البغوي ، تحقيق : محمد عبد الرحمن البحر ، عثمان جمعة ، سليمان مسلم الحرش ، دار طيبة للنشر ، الرياض ، ج٤ ، ص ١١٣، ١١٤.

٢٥٠) أحكام القرآن ، لابن العربي ، محمد بن عبد الله الأندلسي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١ ، د ت ، ج٢ ، ص٦٠٣.

هذه الآية أصل في وجوب طلب العلم ; لأن المعنى : وما كان المؤمنون لينفروا كافة والنبي ﷺ مقيم لا ينفر فيتركوه وحده. (فلولا نفر) بعدما علموا أن النفير لا يسع جميعهم. (من كل فرقة منهم طائفة) وتبقى بقيتها مع النبي ﷺ ليتحملوا عنه الدين ويتفقهوا ; فإذا رجع النافرون إليهم أخبروهم بما سمعوا وعلموه. وفي هذا إيجاب التفقه في الكتاب والسنة، وأنه على الكفاية دون الأعيان. ويدل عليه أيضًا قوله تعالى : { فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ } . فدخل في هذا من لا يعلم الكتاب والسنن.

الثالثة : قوله تعالى { فَلَوْلاَ نَفَرَ } قال الأخفش : أي فهلّا نفرَ { مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ } الطائفة في اللغة الجماعة، وقد تقع على أقل من ذلك حتى تبلغ الرجلين، وللواحد على معنى نفس طائفة. وقد تقدم أن المراد بقوله تعالى : { إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً } رجل واحد. ولا شك أن المراد هنا جماعة لوجهين ; أحدهما عقلاً، والآخر لغة. أما العقل فلأن العلم لا يتحصل بواحد في الغالب، وأما اللغة فقوله : { لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ } فجاء بضمير الجماعة(٢٥١)

وإذا كانت النفرة تعني أن يهرع المسلم ذو القدرة على التعلم إلى طلب العلم، فإن واجب العالم أن يبذل العلم لطالبه، ولا يمتنع عن إفادته، "فإن البخل به لؤم وظلم، والمنع منه حسد وإثم، وكيف يسوغ البخل بما منحوه جودا من غير بخل، وأوتوه عفوا من غير بذل ؟... وقد قيل في منثور الحكم : من كتم علمًا فكأنه جاهله، وقال خالد بن صفوان : إني لأفرح بإفادتي المتعلم أكثر من فرحي باستفادتي من المعلم"(٢٥٢).

فمن أخلاق العالم أن يكون جوّادًا بعلمه، كريمًا في عطائه، والمقياس الموضوع في هذا الشأن : مدى عطائه وإفادته طلابه، فالعالم يُعرَفُ بعلمه، ومعرفته بعلمه يكون من خلال نشره على تلاميذه وطلابه، فإن كتم العلم، فهو في مرتبة الجاهل

---

٢٥١) تفسير القرطبي ، ج٨ ، ص٢١٠.

٢٥٢) أدب الدنيا والدين ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي ، تحقيق : مصطفى السقا ، سلسلة التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٩ م ، ص١١٥

به. فلماذا يكتم العلم ؟ سيكون السبب غاية خبيثة تتعلق بشهوة النفس وأنانيتها ، وهذا ليس من أخلاق الإسلام ولا أهل العلم. ومقولة خالد بن صفوان المتقدمة عن فرحته ببذل العلم لطلابه أكثر من فرحته بتلقّيه من معلميه، لهي دالة على رغبته في نيل الثواب بتدريس العلم ، وأن هذا أدعى لتثبيت العلم في قلبه ، وإيضاح مسائله في عقله، فالعالم المعلم أبرع من العالم الصامت؛ ففي تعليمه ترسيخ لعلمه واكتساب مهارات جديدة في تبسيط مسائل العلم لطلابه.

والنفرة لطلب العلم ذات صلة بفقه الأولويات ، لأن تحديد التخصصات العلمية الشرعية والدنيوية ، والتي ينتدب إليها طلاب العلم ، يتوقف على مدى حاجات المجتمع المحلي أو القطر أو الأمة لها ، مما يستلزم خطة علمية شاملة توضع بمعية الخبراء، واستشارة العلماء، ومتابعة المعنيين والوزراء.

الأُسس الفكرية والنفسية لإحياء الفروض الكفائية علميًا واجتماعيًا :

تمثّل الأسس الفكرية : المرجعية الشرعية والعلمية التي يستند إليها العلماء والمفكرون في فقه إحياء الفروض الكفائية في الأمة، فهي تمثل الإطار المعرفي والخلفية الفكرية التي تؤطر عمل العلماء، ليرجعوا إليها كلما عنَّ لهم أمر جديد أو ظهرت لهم مشكلة، فلا يمكن التخطيط للإحياء دون مرجعية واضحة.

أما الأُسس النفسية فهي المحفزات والدوافع التي تدفع النفوس إلى نيل الثواب الرباني بخدمة المجتمع، وتجعل النفس لا تكل ولا تهدأ إلا وقد خدمت مجتمعاتها، فيكون الهمُّ العام مُلِّحًا وأولوية في أعماق النفس ، فتختفي الأنانية والنرجسية والرغبة في الظهور والاستعلاء الفردي ، وأيضًا القعود والسلبية والاتكالية ، وفقدان الثقة بالنفس ، وليحل محلها التواضع لله ، والتسابق لنيل مرضاته ، وأن تنظر كل نفس إلى ملكاتها بشكل موضوعي ، تسعى إلى تطوير قدراتها والرقي بها، وتفسح المجال لمن هو أفضل منها، وترعى من هو أقل، وبالتالي يكون هناك تكافل علمي مثلما يوجد تكافل اجتماعي ونفسي.

وفي هذا الصدد ، لابد من النظر بشكل عملي إلى ما يجب على الفقيه والعالم الشرعي الذي يمثل الطليعة في إحياء الفرض الكفائي في مجالات التخصص الشرعية المختلفة ، وأيضًا يقدم المرجعية العلمية لكافة التخصصات العلمية الدينية والدنيوية، التي تخدم الأمة والمجتمع.

وقد أشار الإمام ابن حزم إلى قضية مهمة فيمن يضطلع بالعلم بأن يكون عالما بكافة العلوم المؤدية والمقوية له في تخصصه ، ففرض الله تعالى عليه معرفة الناسخ والمنسوخ وأن يستعين بسائر العلوم بما تقتضيه حاجته إليه في فهم كلام ربه تعالى ، ومنها العلم بلسان العربي ليفهم عن الله عزَّ وجل وعن النبي ﷺ ، وسائر العلوم اللغوية ، وسيرة النبي ، وصحابته الأبرار ، وأن يعرف حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢٥٣]. وهذا ما يسمى العلم الموسوعي لمن شاء أن يتعمق ويستزيد من العلم، فعلوم الشريعة متكاملة، دائرية في معرفتها.

أما عن أولوياتها ، فهي تقاس بما يمكن تسميته "العلوم الأساسية" ، التي تأتي قبل "العلوم الفرعية" ، فالعلوم الأساسية هي التي لا غنى للعالم عنها ، مثل حفظ القرآن الكريم ، وتفسيره ، وعلوم اللغة ، وحفظ الأحاديث الشريفة ، ومعرفة الصحيح والضعيف والموضوع ، وعلما الأصول والفقه ، لأنها في منظومتها تمثل الحلقة الدائرية لاكتمال الفهم لدى العالم الشرعي ، فمنطلقاه القرآن والسنة ، فهما أساسًا المعرفة الإسلامية، وتأتي باقي العلوم لتدعيم الفهم لنصوصهما.

وإلى ذلك يشير الماوردي قائلا : "وإذا لم يكن إلى معرفة جميع العلوم سبيل ، وجب صرف الاهتمام إلى معرفة أهمّها ، والعناية بأولاها وأفضلها" [٢٥٤] والأولوية تعني العلم الأهم الأساسي ، والأفضلية تنصرف إلى قيمته العملية المفيدة للنفس والناس.

---

٢٥٣) انظر : الإحكام شرح أصول الأحكام ، المجلد الثاني ، م س ، ص١١٩ – ١٢٠.

٢٥٤) أدب الدنيا والدين ، م س ،ص٧٢.

وتأتي العلوم الشرعية في مقدمة العلوم التي لها الأفضلية، وهذا ما كنا نراه لدى العلماء الأقدمين، حيث يبدأون منظومة علومهم بالعلوم الشرعية واللغوية الأساسية ثم ينصرف كل منهم إلى علم أو أكثر ينبغ فيه. وهو ما يؤكده الماوردي: "وأولى العلوم وأفضلها علم الدين، لأن الناس بمعرفته يرشدون، وبجهله يضلون، إذ لا يصح أداء عبادة جهلَ فاعلها صفات أدائها، ولم يعلم شروط إجزائها، ولذلك قال رسول الله ﷺ: (فضل العلم خير من فضل العبادة، وإنما كان كذلك لأن العلم يبعث على فعل العبادة، والعبادة مع خلو فاعلها من العلم بها قد لا تكون عبادة، فلزم علم الدين كل مكلف)"[٢٥٥].

فيكون العلم الشرعي سبيلاً للمسلم لفهم دينه: عقيدة، أخلاقًا، قيمًا، عبادات، وهذا يؤكد على الجانب العيني المختص به كل مسلم، وهو ما يعينه ويفهمه مسؤولياته الفردية والمجتمعية. وفي تفضيل العلم على العبادة لا يعني تقديم النظري على العملي، فكيف يعمل ما لم يعرفه؟ وكيف يتقن عمله إذا لم يعرف أسسه وضوابطه؟ وفي هذا أيضًا تأكيد على تلازم العلم مع العمل.

وهو ما يقره أبو الحسن الماوردي في تعليقه على قول رسول الله ﷺ: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" يقول: "فيه تأويلان، أحدهما: علم ما لا يسع جهله من العبادات، والثاني: جملة العلم إذا لم يقم بطلبه من فيه كفاية. وإذا كان علم الدين قد أوجب الله تعالى فرضه على الأعيان ولا على الكفاية"[٢٥٦].

فالخط الفاصل بين الفرض العيني والكفائي في تلقي العلم الشرعي هو: مدى حاجة الفرد للعلم، وحاجة المجتمع له، فحاجة الفرد للعلم الشرعي تمثل القدر الواجب الذي يحتاجه كل مسلم لفهم دينه وأداء عباداته والالتزام بأخلاقه، أو ما يسمى المعلوم من الدين بالضرورة، أما حاجة المجتمع فتتمثل في ضرورة وجود علماء ينهضون بكل العلوم الشرعية، ويحيطون بها على الجملة، مما يعني وجود طائفة تتقن كل علم إتقانًا شاملاً، فيجب - مثلاً - وجود من يحيط ويتقن علم

---

٢٥٥) السابق، ص٧٢ ,

٢٥٦) أدب الدنيا والدين، م س ،ص٧٢.

التجويد، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه والتفسير، والجرح والتعديل وحفظ متن الأحاديث، والسيرة العطرة، والتاريخ، وعلوم اللغة... إلخ.

والإمام الشاطبي يؤكد هذا التوجه بعبارات واضحة: "العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء على صيغ العلوم والإطلاق، فتنتظم صيغُهُ كل علم، ومن جملة العلوم يتعلق به عمل، وما لا يتعلق به عمل، فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكّم"[٢٥٧].

فاستحباب العلم يعني: طلبه بكافة فروعه، وكل العلوم، دون تخصيص أي علم من العلوم بأفضلية عن غيره من العلوم، وهذا ينصرف إلى العلوم التي ينبني عليها العمل، مثل العلوم الشرعية والدنيوية والتطبيقية وما يفيد الناس في حياتهم ودينهم بشكل عام، وكذلك ما لا يتعلق به عمل مباشر، مثل العلوم الفلسفية وعلم الكلام والعلوم الإنسانية المعاصرة (علم الاجتماع والنفس...) وغيرها، وهي وإن كان ظاهرها أنها علوم نظرية، إلا أنها لها دور مهم في فهم أمور عظيمة تفيد العقل معرفيا، وتغذّيه بما يخدم العلوم العملية التطبيقية، وعلينا أن نأخذ في الاعتبار أن كثيرًا من العلوم التطبيقية (مثل العمارة والفنون) لها أُسس فلسفية تؤطر منطلقاتها ومناهج البحث فيها، فلا يمكن أن نفاضل بين علم وعلم، بل علينا أن نأمر بطلب كافة العلوم، وقد "قال العلماء: إن تعلّم كل علم فرض كفاية، كالسحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل، فما ظنُّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟"[٢٥٨].

فهنا إيضاح لأمر غاية في الأهمية، ويتصل بلب بحثنا، وهو أن طلب العلوم، كل العلوم، ولو كانت علوم السحر والطلسمات، فرض كفاية على الجماعة المسلمة، وهذا لا يعني أنه يتعلم السحر والطلاسم من أجل الاشتغال به بل حماية للمجتمع من السحرة والمشعوذين المضرّين للناس، ومواجهتهم بنفس سلاحهم، وتحصين المجتمع منها.

---

٢٥٧) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج١، ص٣٨.

٢٥٨) السابق، ج١، ص٣٨.

وبناء عليه، لا معنى لمن يضع العلوم الشرعية في مرتبة أهم وأعلى عن العلوم التطبيقية والحديثة، فمجال الأفضلية محمول على عظم مكانة العلوم الشرعية، إلا أن معرفة كافة العلوم فرض كفائي على المجتمع، فكما أن المجتمع في حاجة إلى علماء الشريعة أيضًا في حاجة إلى العلماء الباحثين في علوم الدنيا. مصداقًا للآية الكريمة : { أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ} (٢٥٩). وقد جاء في تفسير هذه الآية : أن فيها مسألتين : المسألة الأولى : أمر الله تعالى بالنظر في آياته والاعتبار بمخلوقاته في أعداد كثيرة من آي القرآن، أراد بذلك زيادة في اليقين المسألة الثانية : حقيقة التفكر : حقيقة التفكر هنا ترديد العلم في القلب بالخبر عنه. والكلام حقيقة هو ما يجري في النفس، والحروف والأصوات عبارة عنه، وأقل ما يحضر في القلب من العلم علمان اثنان : أحدهما نسق الآخر، ومثاله أن يعلم أن الجنة مطلوبة، وأن الموصل إليها آكد العمل الصالح، فحينئذ يجتهد في العمل ; وآكد من هذا أن تعلم الإيمان بالله بمعرفته ومعرفة صفاته وأفعاله، وملكوته في أرضه وسمائه ; ولا يحصل ذلك إلا بالنظر في مخلوقاته، وهي لا تحصى كثرة ; وأمهاتها السموات، فترى كيف بنيت وزينت من غير فطور ورفعت بغير عمد، وخولف مقدار كواكبها، ونصبت سائرة شارقة وغاربة نيرة، وممحوة ; كل ذلك بحكمة ومنفعة والأرض فانظر إليها كيف وضعت فراشا، ووطئت مهادا، وجعلت كفاتا، وأنبتت معاشا، وأرسيت بالجبال، وزينت بالنبات، وكرمت بالأقوات، وأرصدت لتصرف الحيوانات ومعاشها ; وكل جزء من ذلك فيه عبرة تستغرق الفكرة : والحيوان أحد قسمي المخلوقات، والثاني الجمادات ; فانظر في أصنافها، واختلاف أنواعها... والهواء فإنه خلق محسوس به قوام الروح في الآدمي وحيوان البر، كما أن الماء قوام لروح حيوان البحر، فإذا فارق كل واحد منهما قوامه هلك، وانظر إلى ركوده ثم اضطرابه، وهو بالريح ...والإنسان أقربها إليها

٢٥٩) الأعراف ، الآية ١٨٥.

نظرًا ، وأكثرها إن بحث عبرًا ، فلينظر إلى نفسه من حين كونها ماء دافقًا إلى كونه خلقًا سويًا"(٢٦٠)

يوضح ابن عربي في تفسيره أن النظر يعني التفكر المؤدي لمزيد من الإيمان واليقين، وهذا لن يتحقق من مجرد النظر والتأمل فقط كما يتبادر إلى الذهن، فهذه العتبة الأولى لكل مؤمن، أما العتبات التالية فتتمثل في قيام من لديه القدرة على تحويل النظر إلى علم وعمل، وكما تقدم في تفسير الآية، فإن هذا النظر يشكل الملكوت الكوني: السماوات والأرض والإنسان، وهي ألفاظ جامعة لمختلف العلوم التي يجب على الإنسان أن يبحث فيها ، وما يمكن أن يستجد من علوم في هذا الشأن ، فعلوم السماء : علم الفلك والنجوم والكواكب... وعلوم الأرض شاملة للحياة البرية والبحرية والجوية، وعلوم الإنسان تشمل علوم الطب والنفس والعقل والقلوب.

وإلى هذا أشار الشاطبي في تعليقه على هذه الآية الكريمة: "يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول، مكتسب أو موهوب وأشباهها من الآيات"(٢٦١) وفي هذا يمكن للمسلم أن يستعين بغير المسلم في المزيد من طلب العلم الدنيوي من أجل شرح المزيد عن تفسير إحدى الآيات. وقد مرَّ بعض العلماء بيهوديّ وبين يديه مسلم يقرأ عليه هيئة العالم، فسأل اليهودي عما يقرأ عليه، فقال له: أنا أفسّر له آية من كتاب الله. فسأله: ما هي؟ وهو متعجب. فقال قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ } (٢٦٢). قال اليهودي: فأنا أبيّن له كيفية بنائها وتزيينها، فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها"(٢٦٣).

---

٢٦٠) أحكام القرآن ، ابن عربي ، ج٢ ، ص٣٥٣.

٢٦١) الموافقات ، ج١ ، ص٣٨.

٢٦٢) سورة ق ، الآية (٦).

٢٦٣) الموافقات ، ج١ ، ص٣٨ ، حكاية رواها الفخر الرازي.

الموقف هنا فيه فوائد عدة؛ بجواز تعلّم المسلم من غير المسلم علوم الدنيا مثل علوم الفلك ومعرفة بناء السماء وتزيينها، وهذا العلم يدعّم به تفسير الآية. فاليهودي استمع للآية ولديه علم عن النجوم والكواكب، فلامس مضمون الآية ما لدى اليهودي من علم، فجلس يعلِّم المسلم. ومثل هذا نجده في وقتنا الحاضر من تفسير بعض الآيات القرآنية من قبل علماء غير مسلمين خاصة في الآيات المتعلقة بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم، بربطها بما هو ثابت ومستقر عليه بشكل قاطع من معلومات لدى العلماء.

ويمكن أن يتمحور الدور الاجتماعي للعالِم في النقاط الآتية:

- أن يتعرف حاجات المجتمع من حوله، بمعنى البحث في التخصصات النادرة والقليلة غير المتوافرة في المجتمع، ومن ثم التنبيه عليها، والإشارة لأُولي الأمر إلى غيابها ومن ثم يتم ندب العلماء إليها للتخصص.

- اكتشاف ذوي المواهب والباحثين والمهمومين بالقضايا العلمية وأيضًا المخترعين والمبتكرين وتشجيعهم من ناحية، وتعريف المسؤولين بهم من ناحية أخرى، فكم من مواهب قتلت في الحياة لعدم التعريف بها.

- التعرف على مشكلات المجتمع المتعددة في كافة النواحي، ومناقشتها بشكل علمي ووضع الحلول لها.

- الاهتمام بنهضة المجتمع الكاملة، وتوجيه الأبحاث إلى هذه الغاية، في عملية تكاملية، ترتبط بالاستراتيجية العامة للتنمية الشاملة.

- أن يكون للعالم والباحث في العلوم الدنيوية خلفياته العلمية الشرعية، التي يؤسس عليها ويرجع إليها، وتمثّل الإطار الفكري، والحافز النفسي والشرعي، كما كان علماء الأمة القدامى، فهم يبدأون بالعلوم الشرعية، ثم يتخصصون في علم دنيوي أو أكثر، ويظلون على اتصال دائم بما بعلومهم المؤسسِّة.

وهذا يقتضي - فيما يقتضيه - تعزيز تعليم العلوم الشرعية في مدارس ومعاهد وزارات التربية، والقضاء على ما يسمى التعليم الديني والتعليم المدني، اتساقاً مع

المنظور الإسلامي العام الذي لا يفصل الدين عن الدنيا، ولا يهمل الدنيا للاهتمام بشؤون الدنيا.

العالِم بين التخصص الدقيق والموسوعي:

ومن المهم وجود العالم الموسوعي الذي يحيط بأكثر هذه العلوم ويتقنها، ولكن هذا العالم نادر الوجود، بالنظر إلى كثرة العلوم الشرعية، وتعددها، وتعمقها، وما أضافه علماء الإسلام على كل علم منذ القدم وإلى عصرنا، مما يجعل من الصعب أن يلمَّ كل عالم بأسس العلم وعمقه وأطرافه ودقائقه وقضاياه. إنه تحدٍ يشغل كثيرًا من الباحثين ينظرون إلى العلماء القدامى العظام ويرون أنه ليس في الإمكان الوصول إلى ما وصلوا إليه علميًا، خاصة عندما يرون مصنفاتهم ضخمة الحجم، متنوعة الموضوعات، أمثال: الخليل بن أحمد، ابن جرير الطبري، عبد الله بن كثير، ابن الأثير، القرطبي، الحسن بن الهيثم، ابن سينا، ابن رشد، الشافعي، ابن تيمية، والجاحظ، وغيرهم.

ولمناقشة هذا الأمر، من المعلوم أن هناك تفاوتًا في القدرات، وأن العلماء الموسوعيين على نوعين: الأول: الموسوعيون المبدعون: وهؤلاء الذين نبغوا في عدة علوم، وبعضها ابتكر علومًا جديدة، مثل الإمام الشافعي بتأسيسه علم أصول الفقه، والخليل بن أحمد وتأسيسه لعلم العروض، وهؤلاء يتميزون بسعة المعرفة والإطلاع على علوم عديدة وغزارة الإنتاج العلمي، والأهم قدرتهم على الإضافة العلمية الحقيقية إما بتأسيس علوم جديدة، أو بترسيخ وترتيب علوم موجودة أو بطرح نظريات جديدة، وكل هذا يتجمع في مؤلفات كثيرة تتوارثها الأجيال، وتمثّل مراجع علمية معتمدة، ويصبح العالم نقطة مضاءة في التاريخ العلمي بشكل عام.

النوع الثاني: العلماء الموسوعيون المجمّعون، وهؤلاء ظهروا طيلة التاريخ الإسلامي، وكان دورهم عظيمًا يتمثل في تجميع جهود العلماء وتنسيق إنتاجهم العلمي في مجلدات ضخمة، عكفوا عليها سنوات، وهم صحيح لم يضيفوا علومًا

جديدة ، إلا أنهم حفظوا العلوم المتوافرة ، وجمعوها في مجلدات وموسوعات ، خاصة إبان المحن والأزمات التي أصابت الأمة الإسلامية، وهددت بضياع العلم. والمثال الأبرز في هذا، عند هجوم المغول (التتار) على بغداد، وإحراقهم مكتباتها العامرة أو إلقائها في نهر دجلة ، وقد حوت مئات الآلاف من الكتب والمجلدات[٢٦٤]. فنهض علماء الأمة ليذودوا عن العلم، فقاموا بعمل الموسوعات الضخمة، وأعادوا فيها تسجيل العلوم وجمعوا شتاتها في موسوعات ضخمة لحفظ العلم، وهو ما حدث أيضًا إبان فترة التأخر الحضاري للأمة الإسلامية، حيث اتجه العلماء لهذا التوجه. ولعل المثال الأبرز معجم لسان العرب للفيروز أبادي الذي جمع فيه كل ألفاظ العربية، وجعله موسوعة جامعة.

إن مفهوم الموسوعية لا يعني الإحاطة بكل العلوم، بقدر ما يعني اتساع دائرة المعرفة العلمية لعلوم متعددة ، والعلماء الموسوعيون المبدعون القدامى كانوا نابغين في ثلاثة أو أربعة علوم أو أكثر، ولكنهم كانوا على دراية ومعرفة بسائر العلوم الأخرى، وهذا ما جعل مؤلفاتهم عميقة التناول، موسوعية المعرفة، جديدة في الإضافة العلمية.

فمن السلبيات التي نراها الآن ظاهرة العالم المغرق في تخصصه الدقيق، دون اطلاع على علوم أخرى، أو الضلوع في التعرف على هموم الأمة والمجتمع. فالتخصص الدقيق مطلوب في عصرنا، ولكن الغرق فيه، بأن يجعل العالِم حدوده تنتهي عند حدود تخصصه، أمر غير مطلوب، وكلما كان العالم مثقفًا كان هذا أدعى إلى إثراء تخصصه الدقيق، وإفادة مجتمعه من حوله.

جاء طرح هذه القضية في دراستنا، إيمانا بأهمية العالم الموسوعي، أو ذي الثقافة الموسوعية الثرية، بجانب إتقانه لتخصصه الدقيق، آخذين في الحسبان أن تعدد العلوم، وكثرتها، واتساع مجالاتها واهتماماتها، والإضافة العلمية التي تحدث كل

---

٢٦٤) انظر للمزيد : محنة الإسلام الكبرى أو زوال الخلافة العباسية على أيدي المغول ، د.مصطفى طه بدر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٩م ، ص١٧٧-١٨٠

ساعة، وحاجة العالِم إلى المتابعة الحثيثة للجديد في مجال تخصصه. فنقول : نعم للعالم ذي الثقافة الموسوعية ، ليكون متابعًا لقضايا الأمة ، ومشكلاتها ، رابطًا تفكيره بالمستجدات في حياة الأمة.

عندما نشدد على الموسوعية فهذا يعني عالما متين التأسيس العلمي ، بامتلاكه العلوم الأساسية في مجال تخصصه، مثل الفقيه والأصولي، لابد أن يحيطا بعلوم القرآن والحديث والتفسير والفقه واللغة... إلخ، ثم تأتي الثقافة الموسوعية بإبحاره في علوم أخرى ، مثل علوم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والسياسة والاقتصاد والتربية وغيرها. وبالتالي تكون الثقافة الموسوعية تالية على العلوم المؤسسة وعلى التخصص الدقيق، وتكون مفتاحا لكل باحث لفهم المزيد عن العالم حوله، فلا يمكن فهم قضايا العصر والإنسان من منظور واحد، لأنها متشابكة في أسبابها، ولكي نقرأها جيدًا لابد أن نقف على مختلف أسبابها وجوانبها ومن ثم تأتي المناقشة والحل موضوعيين.

وهذا مهم في مجال الفروض الكفائية لأننا نريد العالِم موسوعي الثقافة الذي يقرأ قضايا عصره ومجتمعه بشكل علمي، متسلحًا بمعارف مختلفة. وعندما يجتهد فهو يجتهد من خلال تخصصه الدقيق في قضية ما ، بعدما يستوفي كافة جوانبها ، وتكتمل الرؤية لديه، من خلال جملة المعارف والعلوم التي استقاها من ثقافته، وأيضًا من خلال مشاورة المختصين في المجال المراد، وهو في مشاوراته يستفيد من رصيده الثقافي الموسوعي في تلقيه المشورة. ولنضرب مثالا على ذلك، لو أراد الفقيه أن يفتي في قضية طبية مثل زراعة الأعضاء، فعليه أن يستشير أهل الطب، ويدرس مختلف جوانب القضية، وأبعادها النفسية والاجتماعية، متعرضًا إلى من يبيعون الأعضاء بقصد التجارة ومن يتبرع بها صدقة، ومن ثم تكون الفتوى مستندة إلى أكبر قدر من المعارف والعلوم.

تنوّع القدرات والقابليات الإنسانية للعلماء :

وهذه النقطة ترتبط بالقضية السابقة، لأن البشر ليسوا على قدر واحد من القدرات والملكات، وهم يتفاوتون في الجهد والعطاء، فهناك علماء يبرعون في التنظير وآخرون يبرعون في التنظير والتنفيذ (العمل)، وهناك من يبرع في صياغة النظريات، وآخرون يبرعون في التنفيذ المبدع، والميدان يتسع للجميع، لأنه في حاجة إلى مختلف الجهود والعقول. مع الأخذ في الحسبان أن العلماء يتفاوتون في التخصص العلمي ذاته، فهناك العالم الرائد الذي يبدع في تخصصه آتيًا بالجديد المبتكر، وهناك من يتولى شرح نظريته، وهناك من يتتلمذ عليه، وينشر علمه، وهناك من ينزل نظريته إلى الواقع المعيش. ونحن في المجتمع نحتاج لكل هؤلاء، المنظّر الذي لديه القدرة على ترجمة الفكرة إلى نظرية والمطبق الذي يختبر النظرية في تجارب عديدة.

وقد أشار الإمام الماوردي إلى هذا الأمر، طارحًا سؤال: أي أفضل: الانقطاع إلى العلم أو إلى العمل؟، ويقول ردًا على هذا السؤال: "وأما الانقطاع عن العلم إلى العمل أو الانقطاع عن العمل إلى العلم، إذا عمل بموجب العلم. فقد حكي عن الزهري فيه ما يغني عن تكلف غيره وهو أنه قال: العلم أفضل من العمل به لمن جهل، والعمل أفضل من العلم لمن علم"[٢٦٥].

المعياران المتبنيان هنا: استكمال النقص، وإفادة الآخرين، فأما استكمال النقص فيعني أن الجاهل عليه أن يتلقى العلم، فلا معنى لعمل مفتقد للعلم. وأما إفادة الآخرين فهو موجه إلى العالم الذي امتلك العلم، ولكنه قد يقعد عن نشره والإفادة به، وهنا عليه أن يعمل به بأن يطبقه على نفسه، ويدعو الآخرين له، فلا يحبس علما عنهم، ويكون هو نموذجًا في تطبيقه.

في ضوء ما تقدم، فإن العلماء لديهم دور تربوي واجتماعي يتعين عليهم القيام به وهو يتصل بدورهم نحو مجتمعهم، والناس من حولهم. وكما ذكر في واجبات

---

٢٦٥) أدب الدنيا والدين، م س، ص١١٤.

العلماء نحو متعلميهم، بأنهم ضربان : "مستدعى وطالب، فأما المستدعى إلى العلم فهو من استدعاه العالم إلى التعليم، لما ظهر له من جودة ذكائه وبان له من قوة خاطره، فإذا وافق استدعاء العالم شهوة المتعلم، كانت نتيجتها درك النجباء وظفر السعداء، لأن العالم باستدعائه متوفر، والمتعلم بشهوته وذكائه مستكثر... وإن كان بليدًا بعيد الفطنة، فينبغي ألا يمنع من اليسير فيحرم، ولا يحمل عليه بالكثير فيظلم"(٢٦٦)

فنشر العلم واجب على العلماء بشكل عام، سواء مع الفطن النابه أو محدود الذكاء فالعلم حق للجميع، ويبقى دور العالم / المعلم أن يعلم كليهما، فالنابه سيستزيد في طلبه العلم، فليواصل العالم معه الاستزادة، فما أجمل أن يلتقي حماسة العالم للتعليم مع استزادة طالب العلم وشهوته للتعلم ! أما البليد فلا يُطرَد، بل يأخذ من العلم على قدر استطاعته. وفي هذا تعميم للعلم للكافة، وتصديق على ما يسمى في علم التربية الحديث " الفروق الفردية " التي تفاضل بين الطلاب، فتعريفها أنها "الاختلافات التي نلاحظها بين الأفراد في مختلف السمات العقلية والانفعالية والجسدية، وهي فروق في الدرجة وليس النوع"(٢٦٧)

وهذا لا يعني أن الطالب البليد يكون غير فائق البتة، بل الأمر متراوح بين الناس فمن كان فائقًا في مجال الفقه يكون ضعيفًا في المجال البدني، ومن كان فائقًا في الرياضيات يكون ضعيفًا في الأدب، وتفوقه لا يعني أنه الوحيد الأبرز بل يتفاوت مع غيره في نفس المجال العلمي. وهنا يظهر ما يسمى " فراسة العالم " التي يكتشف بها النجباء، بأن "يكون للعالم فراسة يتوسم بها المتعلم، ليعرف مبلغ طاقته وقدر استحقاقه، ليعطيه ما يتحمله بذكائه، أو يضعف عنه ببلادته فإنه أروح

---

٢٦٦) أدب الدنيا والدين، ص١١٦.

٢٦٧) الفروق الفردية في الذكاء، د. سليمان الخضيري الشيخ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص٢٠. ويذكر أن الفروق الفردية المقاسة من قبل علماء التربية تكون في الدرجة وليس النوع، بمعنى أنها تختلف في مستوياتها بين الأفراد في درجة تمكنهم من المهارة، أما النوع فهو فرق في الصفة نفسها كأن نقول هذا طويل وهذا قصير، فالمسألة نسبية بين الناس في درجة الطول أو القصر. ص١٨.

للعالم" [٢٦٨]. ففراسة العالم تجعله يكتشف ذوي المواهب ، فلا تخضع المسألة لروتينية المدارس وبيروقراطية الجهاز الحكومي ، الذي يساوي في الكفاءات ، ويجعل من الباحثين مجرد موظفين ، أما العالم فهو يتحرّك بشكل ذاتي ، وبوحي مجتمعي.

وختامًا لهذه النقطة، فإن تفاوت القدرات والقابليات مبدأ إنساني عام، تشترك فيه كل الشعوب والحضارات وهو يمثل رأس المال الحقيقي للشعوب، والمتمثل في اكتشاف المواهب العلمية واستنهاض طاقات العلماء. ولنا في تجارب الدول نماذج لأهمية العناية بالبشر ، ففي اليابان مثلا كانت النظرة واضحة في استثمار رأس المال البشري ، وكانت سببًا في قوة العمل اليابانية المتسمة بالكفاءة العالية ، والمواهب الهندسية والإدارية الوافرة، كما برعوا في التعرف الذكي على الموهبة، وتأكيد الشعور الأكثر شمولاً بالانتماء، والذي يمتد إلى العمال العاديين في العنابر، بحيث صار كل فرد يتعرف على موهبته وقدراته، ويجد من يستثمرها، ويرشدها إلى طريقها [٢٦٩].

ولا يبقى لنا – في ختام الباب الأول بفصليه ومباحثه وقضاياه – إلا التأكيد على أهمية الإدراك الواعي والمؤسس للفروض الكفائية ، في تقاطعاتها الشرعية والمعرفية والفكرية مع عشرات القضايا.

ثم ننتقل إلى الباب الثاني الذي يناقش قضايا التنمية المستدامة بشكل أكثر تفصيلاً، أملاً في ترسيخ فهم وتطبيق الفروض الكفائية.

---

٢٦٨) أدب الدنيا والدين ، ص١١٧.

٢٦٩) تاريخ الفكر الاقتصادي : الماضي صورة الحاضر ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٢٦١ ، ٢٠٠٠ ، ص٣٢٤.

الباب الثاني

الفروض الكفائية سبيل التنمية المستدامة والشهود الحضاري

تمهيد :

من المهم توافر الرؤية الأصولية الفقهية لقضايا المجتمع بشكل عام، وتعتمد هذه الرؤية على مفهوم الإسلام الحضاري، الذي لا يكتفي بكون الإسلام عقيدة صافية تنير قلب المؤمن، ولا سلوكيات وأخلاق سامية تعطر حياة المجتمع، مستندة إلى قيم عليا، وإنما هي شريعة شاملة، تحكم بروحها وسننها وقوانينها الحياة، وتنظّمها وتسعى إلى توجيه المجتمع نحو غايات عليا، ألا وهي الفوز برضا الله ومثوبته، والعيش الكريم والاستفادة من طاقات الإنسان وموارد المجتمع الاستفادة المثلى.

ومن أهم القضايا الملحة على المجتمعات المسلمة المعاصرة قضية التنمية بشكل عام، والتنمية المستدامة بشكل خاص. إنها الشغل الشاغل للمسلمين الآن، بالنظر إلى حالة المجتمعات الإسلامية من فقر وقهر وهروب للكفاءات وفساد وسوء إدارة الموارد الطبيعية، وإهدار الكوادر البشرية، وتعصب أعمى لمذهبيات وعرقيات وفئويات... تفسد النفوس، وترسخ الأنانية والفئوية، وعدم وعي صانعي القرار ومخططي السياسة بالبعد الإسلامي التنموي، وأن الإسلام قدّم رؤية ثابتة راسخة، من الواجب الالتزام بها، لأنها رؤية ربانية في الأساس، ولأنها تتناغم مع تكوين الشخصية المسلمة التي تغذت على عقيدة الإسلام وقيمه منذ نعومة أظفارها، بدلاً من الركض وراء نماذج تنموية غربية أو شرقية، تتعارض في كثير من منطلقاتها مع الإسلام، وهذا ما تمَّ بالفعل، حيث وجدنا أنماطًا من التنمية في بعض الدول الإسلامية مشوهة، ترتكز على نماذج غربية في مجتمعات مسلمة، فعانى الشعب من الثنائية والازدواجية، التي لم تثمر تقدمًا حقيقيًا للمجتمعات المسلمة، بل صراعات على الهوية، وإعادة طرح سؤالها، والدخول في صراعات فكرية حول مكوناتها، وهو ما أشغل المسلمين، وأخّر في الوقت نفسه اعتماد نموذج تنموي إسلامي وتطبيقه.

يمكن النظر إلى غايات المجتمع المسلم المعاصر في العديد من المستهدفات :

- إشباع الحاجات الأساسية لكل الناس، وذلك بتوفير الحد الأدنى الملائم في مجالات الغذاء والصحة والملبس والمسكن والعمل كأولويات لجهود التنمية.

- المساواة في التمتع بالرفاهية المادية والمعنوية بين أبناء الشعب.

- التحرر من التبعية للدول الكبرى اقتصاديًا وتقنيا وحضاريا.

- الاستقرار الداخلي والمشاركة الشعبية الحقيقية.

- الأمن الجماعي وزوال خطر التهديد داخليا وخارجيا [٢٧٠].

وهذا يتوقف على محاور ثلاثة : الأول دولي : ويعنى بعلاقات الدول العربية والمسلمة البينية ومع سائر القوى الكبرى، وأهمية وجود تجمعات سياسية – اقتصادية متميزة. والثاني : عربي – إسلامي في ضرورة التكامل البيني بين الأقطار المسلمة. والثالث قطري : يتعلق بطبيعة التوجه والجهد التنموي داخل كل قطر ومدى مشاركة الناس في تسيير أمور المجتمع [٢٧١].

في ضوء ما تقدم، يسعى الباحث إلى مناقشة قضايا التنمية والتنمية المستدامة، وأبعاد هذه القضايا وطروحاتها من المنظور الإسلامي، ودور الفروض الكفائية والعينية في دعم المجتمع المسلم على أسس إسلامية وكفاءات علمية، ورؤية مستقبلية تنطلق من واقع محلي وإسلامي وعالمي يعجّ بالمظالم والمفاسد، وأنانية لشعوب بعينها، تريد الاستئثار والهيمنة.

وبداية، تجدر مناقشة أسباب غياب الفروض الكفائية، في الفكر التنموي المعاصر، وسُبل إحيائها، ومن ثم يتم تناول التنمية المستدامة، والشهود الحضاري، وما يتصل بهما من قضايا وإشكاليات.

---

٢٧٠) هدر الإمكانية، م س، ص١٤.

٢٧١) السابق، ص١٤ مع إضافات من الباحث لجعل الفكرة من البعد العربي (القومي) إلى البعد الإسلامي الذي أضرنا كثيرا تجاهله في نهضتنا المعاصرة، حيث آثر الخطاب العربي التوجه غربا (أوروبا _ أمريكا) أو شرقا (روسيا – الصين) ولم يعرج ولو عرضا في منظوره التنموي نحو أقطار الإسلام غير الناطقة بالعربية وما أكثرها.

الفصل الأول

التنمية المستدامة

في منظور الإسلام

لا شك أن التنمية هي غاية المجتمعات الحديثة، من أجل تحقيق الاكتفاء لشعوبها، وسعيًا إلى مستوى حياتي يتيح العيش بكرامة لكل فرد من أفراد المجتمع، دون اللجوء إلى ذل الحاجة والطلب داخل المجتمع، أو الهجرة الاختيارية أو الإجبارية خارج المجتمع. ومن هنا، فإن تنمية المجتمع واستغلال موارده بشكل اقتصادي فاعل، دون إسراف وإهدار، لهو الهدف الأسمى لأية حكومة راشدة، تمتلك رؤية استراتيجية واضحة الهدف والمقصد.

ومن المنظور الإسلامي، فإن ما تقدّم يدخل ضمن مقاصد الشريعة دون شك، فغاية الشريعة الحفاظ على الكليات الخمس: الدين، النفس، العرض، المال، العقل. والحفاظ لا يتحقق للأفراد بمعزل عن المجتمع، وإنما من خلال استغلال موارد الوطن، وتنميتها، وحسن إدارتها، وهو ما يتقابل مع مفاهيم التنمية الحديثة، وحسن إدارة المجتمعات، وما يعرف باسم التنمية المستدامة، وهو يحتاج إلى دراسة من المنظور الشرعي، للنظر في علاقة التنمية بالمقاصد الشرعية عامة، والفروض الكفائية والعينية خاصة، وبعبارة أخرى: إعادة تأصيل مفهوم التنمية عامة والتنمية المستدامة خاصة.

وبداية، نشير إلى أن مفهوم (التنمية Development) برز في علم الاقتصاد حيث استُخدم للدلالة على عملية إحداث مجموعة من التغيرات الجذرية في مجتمع معين؛ بهدف إكساب ذلك المجتمع القدرة على التطور الذاتي المستمر بمعدل

يضمن التحسن المتزايد في نوعية الحياة لكل أفراده. بمعنى زيادة قدرة المجتمع على الاستجابة للحاجات الأساسية والحاجات المتزايدة لأعضائه؛ بالصورة التي تكفل زيادة درجات إشباع تلك الحاجات؛ عن طريق الترشيد المستمر لاستغلال الموارد الاقتصادية المتاحة، وحسن توزيع عائد ذلك الاستغلال. فالتنمية هي النمو زائد التغيير، والتغيير بدوره اجتماعي وثقافي وكذلك اقتصادي، وهو كيفي مثلما هو كمي، والمفهوم الأساسي هو التحسين النوعي لحياة الناس (٢٧٢).

لقد تطور مفهوم التنمية ليتجاوز المفاهيم الكمية، التي حصرت التنمية في أرقام وحسابات الاقتصادية، وليرتبط بالعديد من الحقول المعرفية والاجتماعية واشتمالها على مختلف قطاعات المجتمع، بهدف إحداث التكافؤ الاجتماعي والتوزيع العادل للثروة داخل الدولة، وكذلك إعطاء أولوية متقدمة لتنمية القدرات البشرية، فأصبحت هناك التنمية الثقافية التي تسعى لرفع مستوى الثقافة في المجتمع وترقية الإنسان، وكذلك التنمية الاجتماعية التي تهدف إلى تطوير التفاعلات المجتمعية بين أطراف المجتمع: الفرد، الجماعة، المؤسسات الاجتماعية المختلفة، والمنظمات الأهلية بالإضافة لذلك استحدث مفهوم التنمية البشرية الذي يهتم بدعم قدرات الفرد وقياس مستوى معيشته وتحسين أوضاعه في مجتمعه، وهو ما تطور بعد ذلك فيما يسمى "التنمية التشاركية" التي لا تدمج مختلف القطاعات والشرائح السكانية والفئات الاجتماعية في العملية التنموية، تمهيدًا لإعلان "كوكويوك "بأن الغرض من التنمية "ألا يكون تنمية الأشياء بل تنمية الإنسان"، وأن "أية عملية لا تؤدي إلى تلبية الاحتياجات الأساسية للإنسان أو تعوقها فهي صورة مشوهة لفكرة التنمية" (٢٧٣).

---

٢٧٢) انظر المزيد في: قاموس التنمية، دليل إلى المعرفة باعتبارها قوة، تحرير: فولفجانج ساكس، ترجمة: أحمد محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سلسلة العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٩، ص٣٠.

٢٧٣) المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

وإذا كان الاقتصاديون مختلفين في تحديد مفهوم التنمية، فهناك من يصنفها بأنها عملية نمو شاملة تكون مرفقة بتغيرات جوهرية في بنية اقتصاديات الدول النامية وأهمها الاهتمام بالصناعة والزراعة والتجارة، وهناك من ربطها بالتغيرات الاجتماعية والسكانية الإيجابية التي تحقق الرفاهية للشعوب.

وهي في جميع الأحوال الوسيلة المبتغاة لاستثمار الموارد الطبيعية، والبشرية في الأوطان، لأنها تجعل أبناء الوطن جميعهم في حالة استنفار لأن يقوموا بأنفسهم بتنمية بلدهم، غير منتظرين هبات من حاكم، ولا مساعدة من دول أجنبية، يعلمون قبل غيرهم أنها لا تمنح دون مقابل. كما أنها سبيل الأمة إلى الحضارة بمفهومها الشامل، ففرق بين التنمية والحضارة، الحضارة منتج نهائي للتنمية الشاملة، والتنمية سبيل في النهاية إلى حضارة زاهرة.

التنمية المستدامة :

بدأ استخدام مصطلح التنمية المستدامة كثيرًا في الأدب التنموي المعاصر وتعتبر الاستدامة نمط تنموي يمتاز بالعقلانية والرشد، وتتعامل مع النشاطات الاقتصادية التي ترمي للنمو من جهة، وإجراءات المحافظة على البيئة والموارد الطبيعية من جهة أخرى، وقد أصبح العالم اليوم على قناعة بأن التنمية المستدامة هي السبيل الوحيد لضمان الحصول على مقومات الحياة في الحاضر والمستقبل، وطريق التقدم للمجتمعات، وتأمين حاجات الأفراد.

ظهر مفهوم التنمية المستدامة بقوة في أواخر القرن الماضي ليحتل مكانة هامة لدى الباحثين والمهتمين بالبيئة وصناع القرار تبلور هذا المفهوم خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين، حيث يعتبر تقرير"نادي روما" الذي صدر سنة ١٩٧٢م تحت عنوان "وقف التنمية"، هو نقطة البدء لهذا المفهوم الجديد للتنمية. ففي هذا التقرير دقَّ الخبراء ناقوس الخطر إلى ما يمكن أن ينجم عن الوتيرة المتسارعة للتنمية الاقتصادية والتزايد الديموغرافي من استنزاف للموارد، وتلوث للطبيعة، والضغط على النظام البيئي. وقد أثار هذا التقرير في حينه جدلاً واسعًا

بين المختصين الذين انقسموا إلى فريقين : فريق مؤيد لاستمرار عملية التنمية ، وفريق يناصر المحافظة على البيئة ، وذلك في تصور يجعل المسألتين (التنمية والمحافظة على البيئة) خيارين متناقضين. بيد أن فريقًا من الخبراء الاقتصاديين من الشمال والجنوب انكبوا على دراسة هذه الإشكالية بعمق حيث توصلوا إلى أن ثمة إمكانية لوضع استراتيجيات تنموية توفق بين مطلب التنمية وضرورة الحفاظ على الموارد الطبيعية وحماية البيئة ، كما جاء في تقرير فلونيكس Flunex وإعلان ستوكهولم العام ١٩٧٤م ، وقد سميت هذه المبادرة باستراتيجية " تنمية ايكولوجية ecodevelopement " غير أن هذا المصطلح الذي يترجم هاجس التوفيق بين التنمية الاقتصادية والمحافظة على البيئة سرعان ما سيتم استبداله من طرف السياسيين الأنكلوساكسون بمصطلح التنمية المسندة أو المدعومة (Sustainable developement) ثم بالتنمية المستدامة الذي ذكر للمرة الأولى العام ١٩٨٠م من طرف الاتحاد الدولي للمحافظة على البيئة في تقرير له عنوانه "الاستراتيجية الدولية للمحافظة على البيئة"[٢٧٤].

لقد كانت الضغوط المتزايدة على الإمكانات المتاحة في العالم المتقدم والعالم النامي سببًا في ظهور التنمية المستدامة ، بجانب النمو الديموغرافي ، فالتزايد السكاني والضغط المتزايد على موارد الأرض ، والسعي الحثيث لسد حاجات السكان، كان سببا في التوجه نحو البحث في الاستخدام الرشيد للموارد.

أما التنمية المستدامة فهي نابعة من مفاهيم التنمية بشكل عام ، التي تسعى إلى تحسين نوعية حياة الإنسان مع مراعاة حماية البيئة والحفاظ على الموارد ، وحسن استغلالها ، وذلك لأن بعض إجراءات التنمية تستنزف الموارد الطبيعية ، مما يؤدي إلى فشل عملية التنمية نفسها ، سواء بشيوع التلوث البيئي أو ولهذا يعتبر جوهر التنمية المستدامة هو التفكير في المستقبل وفي مصير الأجيال القادمة.

---

٢٧٤) البيئة والتنمية والمستدامة ، د. أحمد فرغلي حسن ، مشروع الطرق المؤدية إلى التعليم العالي ، مركز الدراسات والبحوث ، جامعة القاهرة ، ص١١ وما بعدها. وانظر أيضًا : نجيب صعب : جوهانسبورغ: قمة الخيبة ، مجلة البيئة والتنمية. العدد (٥٤) أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢، ص:٨ حيث أشار إلى تطور قضايا البيئة والتنمية.

أهدافها :

وحول أهدافها : فهي تسعى عبر آلياتها ومحتواها إلى تحقيق جملة من الأهداف المحورية وأبرزها :

– تحقيق نوعية حياة أفضل للسكان : من خلال التركيز على العلاقات بين نشاطات السكان والبيئة، وتتعامل مع النظم الطبيعية ومحتواها على أساس حياة الإنسان، وذلك عن طريق مقاييس الحفاظ على نوعية البيئة والإصلاح والتهيئة وتعمل على أن تكون العلاقة في الأخير علاقة تكامل وانسجام.

– تعزيز وعي السكان بالمشكلات البيئة القائمة : وكذلك تنمية إحساسهم بالمسؤولية اتجاهها وحثهم على المشاركة الفعالة في إيجاد حلول مناسبة لها من خلال مشاركتهم في إعداد وتنفيذ ومتابعة وتقديم برامج ومشاريع التنمية المستديمة.

– احترام البيئة الطبيعية : وذلك من خلال التركيز على العلاقة بين نشاطات السكان والبيئة وتتعامل مع النظم الطبيعية ومحتواها على أساس حياة الإنسان، وبالتالي فالتنمية المستديمة هي التي تستوعب العلاقة الحساسة بين البيئة الطبيعية والبيئة المبنية وتعمل على تطوير هذه العلاقة لتصبح علاقة تكامل وانسجام.

– تحقيق استغلال واستخدام عقلاني للموارد : وهنا تتعامل التنمية مع الموارد على أنها موارد محدودة لذلك تحول دون استنزافها أو تدميرها وتعمل على استخدامها وتوظيفها بشكل عقلاني.

– ربط التكنولوجيا الحديثة بأهداف المجتمع : تحاول التنمية المستديمة توظيف التكنولوجيا الحديثة بما يخدم أهداف المجتمع، وذلك من خلال توعية السكان بأهمية التقنيات المختلفة في المجال التنموي، وكيفية استخدام المتاح والجديد منها في تحسين نوعية حياة المجتمع وتحقيق أهدافه المنشودة، دون أن يؤدي ذلك إلى مخاطر وآثار بيئية سالبة، أو على الأقل أن تكون هذه الآثار مسيطرة عليها بمعنى وجود حلول مناسبة لها.

– إحداث تغيير مستمر ومناسب في حاجات وأوليات المجتمع : وذلك بإتباع طريقة تلائم إمكانياته وتسمح بتحقيق التوازن الذي بواسطته يمكن تفعيل التنمية الاقتصادية، والسيطرة على جميع المشكلات البيئية.

– تحقيق نمو اقتصادي تقني : بحيث يحافظ على الرأسمال الطبيعي الذي يشمل الموارد الطبيعية والبيئية، وهذا بدوره يتطلب تطوير مؤسساتٍ وبنى تحتية وإدارة ملائمة للمخاطر والتقلبات لتؤكد المساواة في تقاسم الثروات بين الأجيال المتعاقبة وفي الجيل نفسه(٢٧٥)

خصائصها :

طرح مصطلح التنمية المستدامة عام ١٩٧٤ في أعقاب مؤتمر ستوكهولم، الذي عقبته قمة "ريو " للمرة الأولى حول البيئة والتنمية المستدامة الذي أعلن عام ١٩٩٢م عن خصائص التنمية المستدامة التي تتمحور في يأتي :

– هي تنمية يعتبر البعد الزمني هو الأساس فيها ، فهي تنمية طويلة المدى بالضرورة، تعتمد على تقدير إمكانات الحاضر، ويتم التخطيط لها لأطول فترة زمنية مستقبلية يمكن خلالها التنبؤ بالمتغيرات كما أنها تقوم بتنمية تتجاوز معدلات النمو السكاني، حتى لا يعاني المجتمع من عجز، أو يلجأ إلى العوز، ويأخذ الفرد نصيبه من الناتج القومي ، أو ما يسمى التنمية المستدامة للنمو الاقتصادي ، وتتطلب ضرورة انخفاض معدلات استهلاك الموارد الطبيعية المتاحة لصالح ارتفاع معدلات النمو في جوانب أخرى كالصناعة والزراعة والتجارة.

– هي تنمية ترعى تلبية الاحتياجات القادمة وأيضًا احتياجات الأجيال القادمة في الموارد الطبيعية للمجال الحيوي لكوكب الأرض، فهي تراعي الحفاظ على المحيط الحيوي في البيئة الطبيعية سواء عناصره ومركباته الأساسية كالهواء والماء مثلاً، أو العمليات الحيوية في المحيط الحيوي كالغازات مثلا، لذلك فهي تنمية تشترط

٢٧٥) انظر للمزيد : البيئة والتنمية المستدامة ، د. أحمد فرغلي حسن ، م س ، ص ١٧ ، ١٨

عدم استنزاف قاعدة الموارد الطبيعية في المحيط الحيوي ، كما تشترط أيضًا الحفاظ على العمليات الدورية الصغرى، والكبرى في المحيط الحيوي، والتي يتم عن طريقها انتقال الموارد والعناصر وتنقيتها بما يضمن استمرار الحياة أو ما يسمى التنمية المستدامة للموارد البيئية.

– هي تنمية تضع تلبية احتياجات الأفراد في المقام الأول ، فأولوياتها هي تلبية الحاجات الأساسية والضرورية من الغذاء والملبس والتعليم والخدمات الصحية ، وكل ما يتصل بتحسين نوعية حياة البشر المادية والاجتماعية أو ما يسمى بالتنمية المستدامة للنمو الاجتماعي.

– هي تنمية متكاملة تقوم على التنسيق بين سلبيات استخدام الموارد ، واتجاهات الاستثمارات والاختيار التكنولوجي ، ويجعلها تعمل جميعها بانسجام داخل المنظومة البيئية بما يحافظ عليها ويحقق التنمية المتواصلة المنشودة[٢٧٦].

استراتيجياتها :

النمو التراكمي : بربط اتجاهات النمو الاقتصادي بالقضاء على الفقر وتحسين البيئة المحيطة.

– كفاءة استخدام البيئة أو ما يسمى الإدارة البيئية : بأقل قدر من الطاقة الكثيفة ، وبالتوفيق مع التنمية الاجتماعية، أي ربط التنمية الاقتصادية الاجتماعية والتنمية البشرية.

– توليد الوظائف وفرص العمل : من خلال ترشيد الاستهلاك والإعلان عن سلوك استهلاكي جديد يقلل من الفاقد ويزيد من قاعدة المستفيدين، ويؤدي ذلك إلى زيادة الادخار ثم الاستثمار ، كذلك تأكيد معدل منتظم لزيادة السكان.

– تشجيع الإنتاج كبير الحجم بعيدًا عن تلوث الهواء والمياه.

---

٢٧٦) انظر : السابق ، ص ١٩ ، ٢٠.

- إعادة توجيه التكنولوجيا وإدارة المخاطر لإطالة أعمار المنتجات والمواد وتخفيض استهلاك الطاقة أو ما يسمى الانتفاع بالطاقات الإنتاجية المتاحة.

- أخذ المتغيرات البيئية بعين الاعتبار في اتخاذ القرارات الاقتصادية.

- ترشيد العلوم والتكنولوجيا لخدمة الإنتاج بالجودة الشاملة والمواصفات العالمية والبيئة النظيفة، وتطبيق نظم متكاملة لصون الموارد الطبيعية والبيئية [٢٧٧].

التنمية من النمو الاقتصادي إلى صنع القرار :

مرَّت التنمية بمراحل عديدة، ففي العقد الأول ارتكزت على النمو الاقتصادي، وقد اتخذت من البلدان الصناعية التي حققت تقدمًا ملحوظًا في الصناعة وارتفاعًا في مستوى الدخل نموذجًا لها ، وكان ينظر خلالها على أهمية استغلال الموارد الاقتصادية لتحقيق زيادة مستمرة في الدخل القومي ، تفوق معدلات نمو السكان[٢٧٨]، ولكن تطور المفهوم وتبدّل ليأتي العقد الثاني للتنمية، محاولا علاج اتخذت من توفير حاجات الإنسان الأساسية معيارا لها ، إذ أدَّت الأحداث التي سادت العالم من اضطرابات وحركات اجتماعية غاضبة ضد الفقر، واستئثار فئات بعينها بالعوائد التنموية، إلى النظر إلى التنمية بوصفها هيكلة اقتصادية واجتماعية لرفع مستوى المعيشة والقضاء على ظواهر الفقر والتخلف وتحقيق العدالة في توزيع الدخل القومي [٢٧٩] ، أما معيارها الثالث فهي تنظر إلى المشاركة في صناعة القرار ، ومستويات هذه المشاركة، وأساس المعيار هنا أن درجة نمو المجتمعات تتناسب مع درجة المشاركة في عملية صنع القرار ، وأنه لا تنفرد أو تتحكم مجموعة دون سواها بعملية صنع القرار [٢٨٠].

---

٢٧٧) السابق ، ص٢١- ٢٣.

٢٧٨) التخطيط والتنمية والإسلام ، د. محمد عبد المنعم عفر ، دار البيان العربي، جدة ١٤٠٥هـ، ص٦٧

٢٧٩) جميل طاهر ، مفهوم وأبعاد التنمية الاقتصادية العربية ، مجلة شؤون عربية ، العدد ٧٥، ١٩٩٣ ، ص٢٢

٢٨٠) Fagerlind, I & J. Saha , Education and National Development : A Comparative Perepective , Oxforad, Pergamon Press , 1984. pp33-34

وهذا يتوائم مع مفاهيم الديمقراطية المجتمعية، التي تطورت من انتخاب الحاكم إلى المشاركة في صنع القرار التنموي، عبر اقتراح برامج جديدة تعالج ما يصيب المجتمعات من فساد أو تأخر.

وسنقوم بمناقشة قضايا التنمية، وما يرتبط بها من محاور وإشكالات، واضعين نصب أعيننا منظور الإسلامي عامة، وما يمكن أن تطرحه الرؤية الأصولية والفروض خاصة، مستهدفين تأصيل الطرح، وتعميق النقاش.

الرؤية الإسلامية لقضايا التنمية المستدامة :

بصرف النظر عن الخلفية الفكرية، وعن الأهداف الحقيقية لهذه الرؤية الجديدة لقضايا البيئة والتنمية، والتي هي نابعة من الفلسفات الغربية بشكل عام، إلا أنه يمكن القول : إن هذا التوجه خطوة مهمة في الاتجاه الصحيح، ويلتقي مع التصور الإسلامي لإشكالية التنمية.

ينطلق المنظور الإسلامي لمناقشة مفهوم التنمية (الغربي) -بدايةً- من الاختلاف اللغوي بين مفهوم التنمية في اللغة العربية عنه في اللغة الإنجليزية الذي يتضح من الاشتقاق للفظ "التنمية" من "نمى" بمعنى الزيادة والانتشار. أما لفظ "النمو"من "نما"ينمو نماء فإنه يعني الزيادة ومنه ينمو نموًا [٢٨١]. فاللفظ في مفهومه العربي أقرب إلى للمعنى المراد، فإن ترجمة هذا اللفظ على المفهوم الأوروبي يشوه اللفظ العربي. فالنماء يعني أن الشيء يزيد حالاً بعد حال من نفسه، لا بالإضافة إليه، وفي المفهوم الإنجليزي Development يعني التغيير الجذري للنظام القائم واستبداله بنظام آخر أكثر كفاءة وقدرة على تحقيق الأهداف وذلك وفق رؤية المخطط الاقتصادي (الخارجي غالبًا) وليس وفق رؤية جماهير الشعب وثقافتها ومصالحها الوطنية بالضرورة. ويلاحظ أن شبكة المفاهيم المحيطة بالمفهوم

---

٢٨١) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط٤، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص٩٥٦.

الإنجليزي تختلف عن نظيرتها المحيطة بالمفهوم العربي. فعلى سبيل المثال تُعالج ظاهرة النمو (في المفهوم العربي الإسلامي) كظاهرة جزئية من عملية الاستخلاف التي تمثل إطار حركة المجتمع وتحدده، وكذلك نجد مفهوم "الزكاة" الذي يعني لغة واصطلاحًا الزيادة والنماء الممزوجة بالبركة والطهارة، وسمى الإخراج من المال زكاة وهو نقص منه مادياً بمعايير الاقتصاد، في حين ينمو بالبركة أو بالأجر الذي يثاب به المزكي من الله تعالى [٢٨٢]. وهو ما يقارن بالعكس بالربا الذي قال عنه الله { يمحقُ اللهُ الرِّبا ويُربِي الصّدقات }[٢٨٣].

كما يلاحظ أن مجموعة المفاهيم الفرعية المنبثقة عن مفهوم التنمية ترتكز على عدة مسلمات، تخالف في أسسها الرؤية الإسلامية، حيث نرصد :

– غلبة الطابع المادي على الحياة الإنسانية، حيث تقاس مستويات التنمية المختلفة بالمؤشرات المادية البحتة.

– نفي وجود مصدر للمعرفة مستقل عن المصدر البشري المبني على الواقع المشاهد والمحسوس ؛ أي بعبارة أخرى إسقاط فكرة الخالق من دائرة الاعتبارات العلمية.

– إن تطور المجتمعات البشرية يسير في خط متصاعد يتكون من مراحل متتابعة، كل مرحلة أعلى من السابقة ؛ انطلاقًا من اعتبار المجتمع الأوروبي نموذجًا للمجتمعات الأخرى ويجب عليها محاولة اللحاق به[٢٨٤].

هذه الملاحظات تأخذ في اعتبارها الرؤية الإسلامية التي تربط الإنسان عامة والمسلم خاصة برسالته في الحياة، وهي رسالة عظيمة أساسها عمران الأرض، ونشر الخير، وتحقيق الاستخلاف الرباني للإنسان على الأرض، وهذا يعني ألا يكون هدف التنمية إشباع الحاجات ثم توفير الكماليات ونيل رضا المواطن الفرد،

---

٢٨٢) مفهوم التنمية ، د. نصر عارف ، بحث منشور في موقع : المنتدى العربي لإدارة الموارد البشرية ، http://www.hrdiscussion.com/hr5829.html

٢٨٣) البقرة ، الآية ٢٧٦.

٢٨٤) مفهوم التنمية ، د. نصر عارف ، م س.

وإنما غرس القيم العُليا في النفس البشرية، والنهوض بها لغايات كبرى. ومن هنا، فإن المفهوم الإسلامي للتنمية يعني : تحقيق رسالة الإسلام وغاياته، وأن يربط المسلم بحقيقة وجوده على الأرض، وعمرانها، واستغلال الموارد التي منحها الله له، وتربية ذاته على القيم العُليا ، وأيضًا واجبه الإنساني نحو الشعوب الأخرى، ونحو التعامل مع البيئة تعاملاً رشيدًا.

وقد أجمع علماء الإسلام المهتمون بالفكر الاقتصادي على أن التنمية الحقيقية هي التي تقوم في المقام الأول على الركيزة الأخلاقية، ولمراعاة هذا البعد النبيل في كل المحطات الاقتصادية التي يعتبرها الاقتصاد التقليدي محرك التنمية بمعناها الاقتصادي الصرف (الإنتاج، الاستهلاك، التداول) وقيمة هذا البُعد الأخلاقي تكمن في اختزاله لقيم إنسانية رفيعة، وتترتب عليه سلوكيات وممارسات راقية، وهي ما يبحث عنه اليوم دعاة التنمية المستدامة فالمحافظة على الموارد الطبيعية، وعدم الإسراف في الاستهلاك والتفكير في مصير الآخرين حاضرًا ومستقبلاً، قبل أن تكون ممارسات وعادات اقتصادية هي في المقام الأول سلوكيات تعكس مواقف وتصورات عقدية وفلسفية تجاه الإنسان والكون (الطبيعة والبيئة)، عندما يعتبر الإنسان نفسه كائنًا غرائزيًا يتوقف بقاؤه على إشباع حاجاته ولكنها مستعصية وممتنعة، ولا بد من إخضاعها والتحكم فيها بالقوة، وعندما يعتبر الآخر منافسًا ومزاحما في الموارد المحدودة الضرورية لإشباع حاجات وغرائز الإنسان اللامحدودة[٢٨٥]، وهذا يعني تطورًا في الرؤية الاقتصادية لتخليص الفرد المعاصر من أنانيته وشهوانيته، كي يحافظ على بيئته، ويحفظها له ولغيره ولمن يأتي بعده.

فالاقتصاد الإسلامي يرتكز على دعامة "الإنسان الأخلاقي" المتمسك بقيم عُليا نابعة من عقيدته، وتمثل الضابط الأول له في سلوكياته وأنشطته الاقتصادية، ولها القوة الروحية في نفسه مثلما لها القوة الروحية في صياغة فلسفة المجتمع الإسلامي

---

٢٨٥) انظر : التنمية المستدامة ، الحسن عصمة ، مقال في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية ، العدد ٥٣٢ ، ٢٠١٠.

الذي يعيش فيه المسلم، وهو ما يسمى الاقتصاد الأخلاقي Ethical economic، وبالتالي يرفض الإنسان الاقتصادي[٢٨٦]، برؤاه المادية وتصوراته النفعية.

فلا يمكن فصل التنمية عن الأبعاد القيمية والأخلاقية مثلما فعلت القوى العلمانية والتنويرية في الغرب، حيث أصبح المجتمع هو الذي ينتج القيمة، وليست القيمة التي تحكم المجتمع، وهو المخطط لسعادة الفرد في إطار منظومة قيمه التي يتعارف عليها الناس في زمن / جيل ما، وفي مكان / بلد ما، وقد نتج عن هذا التوجه آثار خطيرة، أولها : أن العلمانية حررت الأخلاق من هيمنة الدين، وأخضعتها لهيمنة علوم النفس والاجتماع والهندسة الوراثية وشركات الإعلان والتلفزيون وصحف أخبار النجوم وفضائحهم ومنتديات الإباحية واللذة. وثانيها : نزع الثبات عن القيم والأخلاق، وإخضاعها للنسبية الاجتماعية والتقييم والتفاوض والنقاش المستمر حولها، وبعضهم عرَّف الحداثة بأنها "القدرة على تغيير القيم بعد إشعار قصير".

وثالثها : أصبحت مسؤولية الفرد منحصرة في طريقة أدائه فقط، فإن أدَّى واجبه – وبالأدق ما يكلف به – فهو مواطن جيد، حتى لو تطلب الأمر – قديمًا – إبادة المعاقين والفئات الاجتماعية المنبوذة (مثل الهنود الحمر في أمريكا) والأقليات. وبالتالي صار الشر هو مخالفة الفرد لتعليمات الدولة / الحكومة / المؤسسة، مما يثير قضية المسؤولية الأخلاقية للفرد[٢٨٧]، ويحوّله إلى مجرد "مؤدٍ" فتفني ذاته وسط المجموع، ويصبح مجرد رقم في خضم المؤسسة، ويفسح المجال لنفسه تعتنق من العقائد والأخلاق والقيم ما تشاء، مادام يقوم بأعباء وظيفته كما تراها

٢٨٦) راجع للمزيد : الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية ، د. عبد الحميد الغزالي، منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية ،١٩٩٦، ص٥.

٢٨٧) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ، عبد الوهاب المسيري ، م س ، ص٥٤ ، ٥٥.

المؤسسة أو السلطة[٢٨٨].

ولو نظرنا إلى هذا الأمر من منظور الفروض العينية والكفائية، لعلمنا أن علم الأصول عالج هذا الأمر في ترسيخ الفروض العينية والكفائية، فالمسلم بوصفه مكلفا عينيًا لن يقبل أن يكون رقما، لا يؤثر غيابه أو حضوره في مجمل المشهد، وإنما هو نفس بشرية، كرّمها الله، ونفخ فيها من روحه، والمسلم الفرد عندما يستشعر بعظم ذاته عند من خلقه، وأنه مكلف – كفرد وذات وليس رقمًا – بدور عظيم يقوم به في مجتمعه، وهو دور يبدأ من أداء عمله مهما صغر أو عظم، فلن يكون مجرد رقم يتم استيعابه في وظيفة أو مهنة من ملايين المهن، وإنما عليه عبء أدائه بشكل متقن، فإن الله يحب إذا عمل العبد عملاً أن يتقنه، وهو يدرك أنه في عمله (مدنيًا كان أو جهاديًا) على ثغرة من ثغور الإسلام، فلا يؤتين من قبله، وعليه أن يكون قدوة لغيره من المسلمين وغير المسلمين، وفي هذا يصبح محورا للتنمية في أي مجتمع، وليس مجرد شخص يحمل رقمًا، أيضًا هذا المسلم لديه مسؤوليات أخرى، مثل دوره نحو أسرته (زوجته وأولاده)، فهو مضطلع بهذا الدور لأن أسرته لبنة المجتمع في شقه الاجتماعي، مثلما كان الأب أو الأم أساسًا في المجتمع الاقتصادي، لذا هو في حاجة إلى مزيد من الوعي والتربية والتغذية الروحية والعلمية ليقوم بأدواره. وقد يقول قائل أن هذا ينصرف على غير المسلم، وهذا صحيح، ولكن غير المسلم يؤدي هذه الأدوار من منطلق أنه فرد في

---

٢٨٨) يذكر أن الفلسفة الظاهراتية أو علم الظواهر أو التحليل الفنومنولوجي، والذي يعود إلى الفيلسوف الألماني " إدموند هوسرل " أعاد الاعتبار إلى الذات الإنسانية، ورأى أنه لا يمكن أن نكتفي بالوصف المادي وما تبثه المادة من معلومات وأفكار، بل علينا أن ننظر فيما يعتمل في النفس من خواطر وأحاسيس، أثناء تأملها وقراءتها لظواهر الأشياء، لكبح جماح المادة التي أنتجت فلسفات جعلت الإنسان جزءا منها، تابعا لها، ويأخذ قيمه أيضًا منها، وجعل الذات مركزا في المعرفة جنبا إلى جنب مع المادة. انظر : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ. م. بوشنسكي، ترجمة : د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م، ص٢١٧-٢٢٥. وبالطبع هذه لا تعالج شقاء الإنسان الغربي، لأن الذات الإنسانية تظل في حاجة ماسة إلى توجيه وإرشاد وتعليم (روحاني من السماء) وهذا لا يتوافر إلا في الدين.

مجتمع، مواطن في وطنه، وهذه أولوياته، أما المسلم فهو يبدأ في أولويته بأنه عبد الله، المكلف عينيًا بهذه الأدوار العلمية والعملية والأسرية.

ومن ناحية أخرى، فإن نفس الفرد له دور كفائي، يتفاوت حسب قدراته وموقعه ووطنه ودوره العلمي، وهذا ينطلق من تمكنه من دوره العيني أولاً ، وتسلّح ذاته بالعقيدة والقيم العُليا ومعينها الرباني، وليس من الفلسفات البشرية التي قد تفسر وتقنع العقل، ولكن يظل القلب و الروح حائرينِ.

من هنا، تتضح الصورة في أسباب فشل استراتيجيات التنمية الوضعية في إحداث تنمية مستدامة في معظم التجارب الإنمائية في الدول المتخلفة، خاصة في الدول الإسلامية، فالسبب الأساسي -كما بان للمشتغلين بقضايا التنمية- إلى شبه غياب لشروط نجاح هذه الاستراتيجيات ، والمتمثل في ضرورة توافر مناخ مناسب للإنسان؛ لكي يقوم بمسئولية عملية التنمية، وهذا يتطلب تطهير الحياة الاقتصادية والاجتماعية بقدر الإمكان من كافة أشكال الظلم، وبدون ذلك ستظل مشكلة التخلف قائمة، وتزداد حدةً خلال الزمن، مهما أوتي المجتمع من إمكانات مادية فلا تنمية ولا نهضة مع إنسان يعاني القهر والظلم الاجتماعي، ويعيش تحت نير أنظمة مستبدة، لا تقبل الآخر، وتنفي المعارض، ويتحكم فيها ذوو الأهواء والمصالح الشخصية.

لهذا جاء النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يعد التوجه الإنمائي سمة أساسية لصيقة بفكره وواقعه؛ أي كما هو مفهوم، وكما طُبق فعلاً في عهد الرعيل الأول؛ ليحقق أعلى معدلات من الحياة الطيبة بمعايير عصرنا، وليقدم منهجًا للتنمية يعيد الأشياء في المجتمع الإنساني إلى طبيعتها، ويرد قضية التنمية إلى عمادها وهو الإنسان. فالإنسان وفقًا لهذا المنهج هو أهم وأسمى ما في هذا الوجود، فهو -بحق- الوسيلة الرئيسة لعملية التنمية، وهو في الوقت ذاته غايتها؛ لكي يستطيع أن يستمر في القيام بتبعة العبادة التي تشمل جميع أعمال الإنسان، وعلى رأسها إعمار الأرض وفقًا لشرع اللّه.

وعليه ، فإن عملية التنمية تتصف وفقًا لهذا النهج بالاستمرارية أو الاستدامة النابعة من استمرارية الإنسان في عبادة الخالق تبارك وتعالى، مصداقًا لقوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [٢٨٩]، وقوله تعالى : ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٩٠]، وفي ذلك يقول الأصوليون : إن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات؛ سواء كانت من قبيل العبادات أو العادات. وهذا ربط نابع من رسالة المسلم في الدنيا ، وأنها مرتبطة بخلافته على الأرض ، ومن هنا تكون إثابته على أنشطته وسعيه في الأرض ، أيضًا ، فإن ربط سعي المسلم بغايات الشريعة ومقاصدها يمنعها من الزيغ، ويقوّم طريقها، ويحدد غاياتها كلما ضلت سبلها.

رؤية أصولية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة :

إن مصلحة الإنسان -كخليفة على الأرض- هو هدف الشريعة، فهو كائن مكرَّم ومفضَّل من الله سبحانه ، والله استخلفه على إقامة العدل والإنصاف وتحقيق المساواة والحرية. والمقاصد تأتي على نوعين [٢٩١] ؛ الأول : مقاصد الخالق سبحانه من الخَلق ، وهي أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا وهي مقصد عام لكل الرسالات والديانات السماوية مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلاَلَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ [٢٩٢] والتفسير : أن الله بين للأمم على ألسنة الرسل عليهم السلام أنه يأمرهم بعبادته واجتناب عبادة الأصنام، فمن كل أمة أقوام هداهم الله فصدقوا أي آمنوا، ومنهم أقوام تمكنت منهم الضلالة فهلكوا، ومن سار في الأرض رأى دلائل استئصالهم[٢٩٣] وهذا يعني أن

---

٢٨٩) سورة الذاريات، الآية (٥٦).

٢٩٠) سورة الأنعام ، الآية (١٦٢).

٢٩١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ،ص٨٢ ، ٨٣.

٢٩٢) سورة النحل ، ٣٦.

٢٩٣) تفسير التحرير والتنوير ، ج ٥ ، ص١٥٠.

رسالة الإسلام تشترك مع باقي الرسائل السماوية، في إقامة الإيمان على الأرض، وهو ما لم تدركه الحضارة المعاصرة – بمرجعياتها الفلسفية والمادية – فخلطت ما بين الكنيسة والدين وغايات الدين المسيحي، ونأت بنفسها ومجتمعاتها عنه.

والنوع الثاني : مقاصد الشريعة من التشريع ، وهي تهدف إلى صلاح العباد والبلاد، وأن تهيئ السبل لحياة إنسانية طيبة ومرشدة في دنيا الفرد ، وهادية إلى آخرة سعيدة ، فالمقاصد هي المصالح ، والمصالح ثمرة الأعمال الصالحة ، والأعمال الصالحة تكون في الدنيا والآخرة، فيما يسمى المصالح الآجلة والعاجلة، فإن ما يجعل الالتزام بمقاصد الشريعة وروحها ، إدراك المسلم أن هناك أمورًا تتحقق له في المستقبل، قد لا يراها في لحظته، ولكنه لأنه مرتبط بالشريعة فهو يوقن من أن الصلاح واقع في حاضره ومستقبله[٢٩٤].

وللمصالح في ضوء الشريعة خصائص أولها : أنها تكون على هدي الشرع وليس هوى الإنسان ، والثانية : أن المصلحة لا تقتصر على الدنيا ، بل تشمل الدنيا والآخرة معًا ، وهذا يخالف أسس الحضارة المعاصرة، التي لا تتعدى نظراتها الدنيا سواء استهدفت مصلحة الفرد أو المجتمع، والثالثة : أنها لا تنحصر فقط في اللذة المادية، بل تهدف إلى تزكية النفس نحو الخالق سبحانه وتعالى. والرابعة : أن مصلحة الدين أساس وسابقة لباقي المصالح[٢٩٥].

فعندما يضع المخطط التنموي مقاصد الشريعة نصب عينيه، فهو يحقق جملة من الأهداف، التي تصب في صالح قيم الإسلام وفلسفته، ومنها :

– بيان الأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة في الأحكام ، فيزداد المؤمن إيماناً ، وإخلاصا لرسالته في الحياة، وفي الآخرة، خاصة عندما يقارن بينها وبين النظم الوضعية الأخرى.

---

٢٩٤) المقاصد العامة للشريعة ، م س ، ص٨٤.

٢٩٥) انظر : المرجع السابق ، ص١٤٠ – ١٤٨.

– تعين مقاصد الشريعة تعين في الدراسة المقارنة التي تحقق المقاصد، ويتفق مع أهدافها في جلب المنافع ودفع المفاسد، وتحديد أولويات التنمية، ومحاورها، ومراعاة العدل الاجتماعي مثل مراعاة الفقراء في الزكاة، ورعاية الصغار والأيتام والوقف في المعاملات (٢٩٦).

في الوقت نفسه، فإن الإسلام أقرّ التفاوت بين الناس في الملكيات والأرزاق انطلاقًا من قوله تعالى: { وَاللّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاء أَفَبِنِعْمَةِ اللّهِ يَجْحَدُونَ}(٢٩٧) لأن فطرة الله فاوتت بين الخلق في المواهب والقدرات الخاصة والسعي والجهود فلا غرابة أن يتفاضل الناس في أرزاقهم، وهذا مقتضى الحكمة كما قال تعالى: {أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ} (٢٩٨) إلا أنه قرّب بين الطبقات وذوّب الفوارق بإلزام الغني ألا ينمي ثروته بالطرق المحرّمة مثل الربا والاحتكار، ووضع سبلا كثيرة لتفتيت الثروات وتتداولها، وإيجاب الزكاة على الأغنياء لترد على الفقراء، وأوجب بعد الزكاة حقوقًا على الأغنياء مثل: النذور والكفارات والصدقات والمساعدة في الطوارئ، بجانب حفزهم على الأوقاف خدمة للمجتمع والناس(٢٩٩).

ولكنْ: ما الإنسان المقصود بالمنهج الإسلامي؟ أو ما مفهوم الإنسان الذي يتوجه إليه المنهج الإسلامي التنموي؟

إن الإنسان المعنيّ هو الإنسان العادي بقوته وضعفه كما خلقه اللّه، وليس الإنسان الذي يتخيله الذهن الوضعي كمخلوق من مخلوقات الاقتصاد نظريًّا؛ أي

---

٢٩٦) انظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، د. محمد الزحيلي، سلسلة كتاب الأمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، قطر، العدد ١٩، ص ٧-٩.

٢٩٧) سورة النحل، الآية ٧١.

٢٩٨) الزخرف, الآية (٣٢).

٢٩٩) ملامح المجتمع المسلم، القرضاوي، ص٢٥٥-٢٥٧.

الرجل الاقتصادي، أو من مخلوقات المادة إيديولوجيًّا... فهو الإنسان الواقعي، الذي تربَّى على الأخلاق والقيم الإسلامية؛ أي الإنسان الأخلاقي ولكن: كيف يتعامل هذا الإنسان مع المادة لإعمار الأرض؟ وللإجابة عن هذا السؤال، وضع المنهج شرطين أو مطلبين، بدون تحقيقهما لا يمكن أن يتحقق المشروع الإنساني الممكن في الإعمار؛ هذان الشرطان هما: أن يكون الإنسان حرًّا، وأن لا يكون مستغلاً؛ أي شَرْطَا الحرية والعدالة[٣٠٠].

فلا تنمية لإنسان مقهور ومستعبد ومهان، فمن لا يملك نفسه ولا قراره لا ننتظر منه خيرا، ولا نرجو منه نفعا، فتتعطل مواهبه، وتفنى حياته دون أن يفيد نفسه ولا مجتمعه.

هذا، وهناك مبادئ عديدة تحكم الاقتصاد من المنظور الإسلامي، وأولها: الثبات والمرونة[٣٠١]، فالثبات سمة تجعل الاقتصاد مستندًا على غايات الإسلام ومقاصده وكلياته الخمس، أما المرونة، فهي صفة لا تخل بالمبادئ الثابتة بقدر ما تتواءم مع الأحداث والتطورات الاجتماعية والتنموية المختلفة مواكبة للمستجدات والمشكلات المتعددة التي يواجهها المجتمع.

ثم يأتي مبدأ التوازن بين المادية والروحية، دون طغيان لأحد على الآخر، ومبدأ التوازن بين مصلحة الفرد والجماعة، فلا اغتصاب لمال ولا ممتلكات، وكما قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا"[٣٠٢]، فليس للمرء حق أن يستخدم ما يملك بطريقة تضر الآخرين. كما حرَّم الإسلام الاحتكار، الضار

---

٣٠٠) المنهج الإسلامي في التنمية، د. عبد الحميد الغزالي، مقال منشور على موقع إخوان أون لاين http://www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID=4938&SecID=0،

٣٠١) موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، د. علي أحمد السالوس، نشر: مكتبة دار القرآن بمصر، ودار الثقافة بالدوحة، قطر، ط٧، ٢٠٠٢، ص٢٨

٣٠٢) رواه مسلم.

بمصلحة الجماعة (٣٠٣). أيضًا ، فإن الواقعية أساس في الاقتصاد الإسلامي ، حيث ينظر الإسلام إلى الواقع العملي الذي يتفق مع طبائع الناس ، ويراعي دوافعهم وحاجاتهم ومشكلاتهم ، عملا بقوله تعالى : {أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ... } والواقعية تتحقق بالرقابة المزدوجة بين الفرد والجماعة (٣٠٤).

فكلا من التوازن والواقعية كمبادئ إسلامية ، يشكلان أساسًا في فهم ثم تطبيق الفروض الكفائية في المجتمع والأمة. فالتوازن مبدأ مهم ، يجعل الفرد المسلم يوازن بين ما يجب عليه في واجباته العينية وما يجب عليه في واجباته الكفائية ، خاصة في الجانب الخدمي لمجتمعه ، ونحو أسرته. أما الواقعية فهي تلزم المسلم أن يكون دائمًا ذا رؤية واقعية، بعيدًا عن التهويمات والمثاليات التي تحلّق به في خيال جامح ، دون مواجهة حقيقية لقضايا واقعه. وبالتالي يكون المسلم متلمسًا حاجات نفسه وأسرته بشكل واقعي ، ثم حاجات مجتمعه البسيط من حوله ، فلا يكتفي بدور المتفرج السلبي ، بل هو يتحرك بشكل إيجابي لخدمة كل من حوله ، آخذا في حسبانه أن دينه دين شامل.

فدائمًا هناك اتساق في حياة المسلم ، نابع من النظام الإسلامي ذاته ، الذي يقوم على أربعة عناصر : العقائد ، الأخلاق ، العبادات ، المعاملات ، كوحدة لا تتجزأ ، وتُتَرجم في مقاصد سامية ، وضعها الشارع الحكيم لتجعل المسلم يحيا في سعادة ذاتية واجتماعية ، فالإسلام وضع نظامًا اجتماعيًا واقعيًا شاملاً ، يضبط حركة الحياة، على أساس متين (٣٠٥).

وفي الفصل الثاني ، سنعرض لعلاقة الفروض الكفائية بالتنمية المستدامة ، من خلال عدة قضايا تطرحها التنمية المستدامة.

---

٣٠٣) انظر : السابق ، ص٢٨- ٣٠.

٣٠٤) موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة ، ص٣١.

٣٠٥) حول المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية ، د. عبد الحميد الغزالي ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة (مصر) ، ط ١ ، ١٩٨٩ م ،ص١٣.

الفصل الثاني

الفروض الكفائية
و التنمية المستدامة

تمهيد :

يستهدف هذا الفصل مناقشة عدة قضايا حول علاقة الإسلام بقضايا التنمية المستدامة، وقد اختار الباحث مناقشة أبرز القضايا التي شكلت التنمية المستدامة محاورها الأساسية، ساعيًا إلى التأصيل الشرعي لهذه القضايا من جهة، والنظر الواقعي والمستقبلي لتفاعلات هذه القضايا على أمتنا من جهة أخرى.

ولن يكون هدفنا المقولة التقليدية: "إنما هي بضاعتنا رُدَّت إلينا"، والتي تعني في ثناياها أن الآخر قد أخذ هذه القضايا منا، ولا جهد له فيها، فلدينا كل شيء، بمعنى ألا حاجة لنا فيما يرد إلينا. وهي مقولة حق يراد بها قعودًا وتكاسلاً، فإذا كان كل شيء لدينا فلماذا تقدّموا هم، وتخلّفنا نحن ؟ وهو جوهر السؤال الذي يطرحه كثير من المفكرين، فالعلمانيون يبررون أن الغربين تقدموا لأنهم فتحوا المجال لعقولهم وإبداعاتهم وفصلوا الدين عن دولتهم، أما الإسلاميون فهم يرون أنهم تقدموا لأنهم أخذوا بسنن الله في الأرض التي تضمن التساوي في الثمرة لمن أخلص الجهد وأخذ بالأسباب وتسلح بالمعارف والعلوم، وسعى لاستكشاف آفاق الكون والأرض والإنسان. وهو ما يعني: أن الكل متساوٍ في الجهد مثلما هو متساو في الرزق، ولكن المسلم ذو رسالة ربانية يحققها على الأرض أملا في السعادة في الآخرة، فينال الرزق والثواب، ويجمع الدنيا بالآخرة، أما غير المسلم فهو مكب على نفسه يفنيها في العمل أملا في متعة دنيوية فانية.

ومن هنا يتم حل الإشكالية، فمادامت هناك جهود وإبداعات بشرية فالمسلم أولى الناس بها لأنها من أبواب العلوم والحكمة التي هي من ضالات المسلم، وعلى حد تعبير "هوفمان": فإن الظمأ إلى العلم، مقترناً باستعداد المسلم لاستخدام عقله؛ كانا القاعدة المنبسطة لازدهار العلوم الإسلامية مع مستهل القرن الثامن الميلادي"(٣٠٦) وقد ورث الشرق الحضارة الهلينية وبعثها وطورها، وسار التبادل الحضاري في العصور الوسطى في طريق ذي اتجاه واحد يأخذ الغرب عن الإسلام وليس العكس(٣٠٧). فكون المسلمون يرثون الحضارة الهلينية وحضارات أخرى، يعني أنهم حضارة وشعوب منفتحة لديها قبول للآخر، والمقدرة على الاستفادة من إبداعات الإنسانية كافة، والحفاظ عليها، وغربلتها وصهرها في بوتقة نهضتها، والإضافة عليها، وأيضًا تصديرها إلى حضارات أخرى، دون استعلاء حضاري ولا تمركز على الذات.

إذن، ما أنجزته المجتمعات الأخرى على دروب التقدم يكون عوناً لنا في نهضتنا وتقدمنا بعد أن ندرسه ونعيه ونؤصله، وفي تأصيله ترسيخ له في وعينا الجماعي، فلا يرفضه العقل المسلم، بل يتقبله سعيدًا مفتخرًا أن إسلامه فيه هذه القيم العظيمة.

وسيتناول الباحث قضايا علاقة الإسلام بالبيئة ومواردها، وتكافل الأجيال ومستقبلهم، وسبل الاكتفاء الذاتي من المنظور الإسلامي، وهي لمن يتأمل ليست قضايا منفصلة عن بعضها البعض، بل هي متصلة أشد الاتصال، فالبيئة بمواردها هي موطن نشاط الإنسان، فعلى أرضها يعيش، هو وابنه وحفيده، وكما يريد خيرها، من حق الابن والحفيد أن يجد هذا الخير، ويستمتع به كما استمتع به جده، وأن تكون البيئة نظيفة نقية، غير مهدرة الثروة، وأن تحقق الاكتفاء الذاتي لأهلها حتى لا يكون المسلم – في دولته – عالة على الشعوب الأخرى، يرهن قراراته ومقدراته لمن يصدر له الطعام والغذاء والدواء. وبعبارة أخرى: فإن البيئة هي

---

٣٠٦) الإسلام كبديل، م س، ص٦٦.

٣٠٧) السابق، ص٦٨.

محور الحديث هنا بزوايا عدة : أولها على صعيد الحفاظ على مواردها ، واستثمارها، وثانيها : كيفية حفظ حقوق الأجيال فيها، وثالثها : كيفية تحقيق الكفاية لكل من يعيش عليها.

إنه إجمال، يحتاج إلى تفصيل، والتفصيل يعني تأصيلاً وبحثًا وترسيخًا، لتكون المحصلة استنارة بمنظور الإسلام بشكل عام، وما يمكن أن يؤديه الوعي بالفروض الكفائية بشكل خاص.

الإسلام وموارد البيئة :

يرتبط مصطلح الموارد Resources في أصله بتجدد الحياة، بمعنى أنها صورة للنبع المتدفق في الأرض، وهذا معناه قدرة الطبيعة على التوليد الذاتي، ولفت الانتباه إلى قدرتها الإبداعية الضخمة. وهي تعني أيضًا : الموارد الطبيعية لأي بلد المتمثلة في الخامات والمناجم والأحجار غير المقتلعة والأخشاب...إلخ، وكل ما يمكن استغلاله اقتصاديًا. فالموارد الطبيعية لا يمكن استغلالها بمفردها بل لابد من وجود من يستثمرها، ومن ثم حوّل الرؤية الكلية الغربية الطبيعة ذات التجدد في صفتها إلى مادة ميتة، يمكن التحكم فيها، بهدف أن تتم تنمية الإنسان وتطوير قدراته، ليحسن استغلال الطبيعة، وبدلاً من هدر موارد الطبيعة بوصفها متجددة، تمَّ التعامل معها على أساس أن تجددها لا يتم إلا باستثمار البشر أنفسهم ليكتشفوا المزيد فيها [٣٠٨].

وهذا يلقي بالضوء على العنصر البشري على أساس أن هناك علاقة تبادلية بين الإنسان والموارد، فعلى قدر اجتهاد الإنسان تمنحه الموارد المزيد من الخيرات، وعلى قدر فهم الإنسان لموارد الطبيعة، وإدراكه أهمية الحفاظ عليها وحسن استثمارها، تأتي زيادة مهاراته البشرية، ليتعرف المزيد عنها، ويكتشف الكثير منها، آخذًا في الحسبان أن استنزاف الموارد ضار بالمجتمع نفسه وبأجياله اللاحقة التي لها كل الحق في التمتع والاستفادة من موارد مجتمعها.

---

٣٠٨) قاموس التنمية : دليل إلى المعرفة باعتبارها قوة ، فولفجانج ساكس ، م س ، ص٣٣٣، ٣٣٤.

وهو ما يتفق مع مفاهيم التنمية المستدامة ، التي جاءت ردًا على الهجمة التكنولوجية التي توجهت نحو البيئة عقب الحرب العالمية الثانية ، مستجيبة لتوسعات النهضة الصناعية الكبرى في أوروبا والولايات المتحدة واليابان ، فظهرت ما يسمى بالأزمة الإيكولوجية ، ضد الانتهاك لحدود الطبيعة ، أملاً في فرض حدود جديدة، على عمليات الطبيعة لاستدامة النمو والتنمية، وتمت صياغة مصطلح "أزمة الندرة" بلغة الاستدامة ، بمعنى أن الموارد نادرة فيجب ترشيد استخدامها، وعدم اعتبار الطبيعة مشاعًا لكل من أراد استغلالها [٣٠٩].

لقد جاء هذا الفهم، بعدما شهد العالم موجات كبيرة بعد العام ١٩٥٠م من العدوان على الأراضي الزراعية والغابات ، مما أدَّى إلى تصحّر ونحت التربة ، بجانب الاستغلال السيئ للأراضي وما يترتب عليه من زيادة مياه الصرف الصحي وإفساد التربة ، مع الأخذ في الحسبان البناء على الأرض الزراعية ، وما أحدثه التلوث الهائل من تدمير للبيئة، وقتل للأنهار والبحار [٣١٠].

ومن هنا ، جاء ما يسمى بـــ" الوعي بالأشياء " ، بهدف التوازن بين الاقتصاد وحماية البيئة (الإيكولوجيا) ، وانتهى دور قيام العلوم الطبيعية بالكشف عن مصادر الخيرات والموارد في البيئة بهدف استغلالها ، كيفما يكون الاستغلال ، وتحوّل إلى أهمية الوعي بسبل الحفاظ على موارد البيئة ، وحسن استثمارها ، وتنمية قدرات البشر ، بمعنى أن تكون هناك صداقة بين الإنسان وبيئته، وعلى قدر هذه الصداقة تنمو البيئة [٣١١] ، فبدلاً من قطع الغابات من أجل الاستفادة من أخشابها ، يتم القطع الممنهج، وغرس أشجار أخرى، وبدلاً من استنزاف الأسماك في البحار ، يُمنَع الصيد الجائر ، ويُراعَى فترات وضع البيض للأسماك.

---

٣٠٩) السابق ، ص٣٣٧.

٣١٠) البيئة والإنسان عبر العصور ، إيان ج. سيمونز ، ترجمة السيد محمد عثمان ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد (٢٢٢) ١٩٩٧ ، ص١٦٠ ، ١٦١.

٣١١) السابق ، ص٢١٥.

وفي المنظور الإسلامي تُعرّف موارد البيئة بأنها : الموارد التي منحها الله تعالى للشعب في أرضه الخاصة به، بما فيها من خيرات على ظاهر الأرض وفي باطنها، ما علمه الشعب في زمن ما، أو لم يعلمه وعلمته أجيال تالية له. وبالتالي، يكون المستهدف البحث في رؤية الإسلام للموارد وسبل استغلالها.

والنتيجة ستكون بالضرورة احتدام الصراع والتنافس حول امتلاك الموارد، ما يؤدي إلى استنزافها وخصوصًا حينما يحدث هذا في إطار تصور للحياة يعتبرها فرصة للاستمتاع وتحقيق الرغبات والاستجابة لنداء الغرائز قبل فوات الأوان! هذا التوجه التدميري للموارد سيجعل الإنسانية تحتاج في منتصف هذا القرن (٢٠٥٠) إلى كوكب آخر بمساحة الأرض لتلبية حاجات تسعة بلايين شخص، وهي التقديرات المتوقعة لسكان العالم يومئذٍ. بل إن تقديرات برنامج الأمم المتحدة للبيئة أكثر تشاؤما إذ يتوقع حصول الكارثة من العام ١٩٣٢م. هذه نتيجة طبيعية لهذا التصور الغارق في المادية· لكن عندما يستحضر البعد الروحي الزاخر بكل معانيه الإنسانية، فإن الطبيعة ينظر إليها بكل ما فيها من موارد وخيرات باعتبارها نعمة إلهية أوجدها اللّه سبحانه وتعالى لينتفع بها الناس كل الناس. وحينما يعتبر هؤلاء الناس كلهم عباد اللّه المكرمين من قبله عزَّ وجل بما خصهم به من مميزات؛ فإن النتيجة عندئذٍ ستكون التعاون والتعارف بين الناس وليس الصراع والتطاحن[٣١٢].

ولاشك أن مفهوم التنمية المستدامة الذي توصّل إليه الإنسان أخيرًا، وجاء بعد معاناة طويلة، وإهدار هائل للموارد الطبيعية، وما أحدثته الصناعات المختلفة من ملوثات أفسدت التربة والماء والهواء، تداركه الدين الإسلامي، ونبهت عليه تعاليمه. كما أكده "هوفمان"، في بحثه عن علاقة الإسلام بالبيئة، حيث يرى أن السبب الحقيقي لما آلت إليه البيئة من وضع متدهور ناتج عن اغترار الإنسان غير المؤمن بوجود الله، فسوّلت له نفسه أنه السيد المسيطر على الطبيعة، فاعتقد ذلك

---

٣١٢) انظر : المنهج الإسلامي في التنمية ، د. عبد الحميد الغزالي ، م س ، ويؤكد هذه الرؤية الإسلامية المبدئية في التعامل مع البيئة ، ومع الجيل الجديد من التصورات والحقوق الدولية في التعامل مع البيئة والموارد الطبيعية.

يقينًا ، وسعى إلى استهلاك نَهِمٍ بلا حدود. أما المسلم فيدرك أنه لا يملك شيئًا وأن الملك لله وحده، وأن البيئة وديعة استخلفه الله فيها ليقوم بحقها، ويستغلها استغلالاً مسؤولاً[٣١٣].

وفي سبيل ذلك، فهو مكلف بالاعتدال في كل شيء، وعدم استهلاك موارد بيئته ولا طاقاتها، فليست القضية تغنيا بالطبيعة والعيش في رومانسية معها، بل القضية في تغيير الإنسان نفسه بصفته المستهلك لمواردها، والتزام الاعتدال وفرض القيود المعقولة والحكيمة على النفس في التعامل معها ، مع تغيير النظام الاقتصادي المستغل والمنتهك لقوانين الطبيعة ، فالبيئة مصدر لتدعيم الإيمان في القلوب ، يتجلى فيها إعجاز الخالق جل شأنه ، والتغيير المنشود لابد أن يطول الإنسان نفسه، بمعنى تغيير القلوب ، وزرعها بالإيمان ، حتى تكون علاقتها مع الطبيعة علاقة ائتمان وحب واستخلاف من الله سبحانه[٣١٤].

الإسلام والتكافل بين الأجيال :

التكافل بين الأجيال، لون آخر من ألوان التكافل التي حض عليها الإسلام، ويعني التكافل بين أجيال الأمة بعضها وبعض، وهو يكمل التكافل بين أقطار الأمة، فهو تكافل زماني، بجوار التكافل المكاني.

ويعني : ألا يستأثر جيل بخيرات الأرض المذخورة والمنشورة، بل يجب على الجيل الحاضر أن يراعي الجيل المقبل، مثل صنيع الأب الذي يدخر لأبنائه[٣١٥].

فقضية التكافل لا تقف فقط عند أبناء المجتمع المسلم (الإقليم المحلي)، بل تتخطاه إلى الدولة المسلمة التي تضم مختلف الأقاليم، وأيضًا الأمة المسلمة بكافة دولها ،

---

٣١٣) الإسلام كبديل ، م س ، ص١٦٢ ,

٣١٤) انظر : الإسلام كبديل ، ص١٦٢–١٦٥. ويشير المؤلف إلى أن جماعات الخضر المنتشرة في أوروبا ، ونادت بالحفاظ على الطبيعة ، ركزت على قيم الحفاظ على الطبيعة فحسب ، وهذا – في رأيه – لا يكفي ، ولابد من تغيير الإنسان نفسه قلبا وفهما ، والمنظومة الاقتصادية كلها.

٣١٥) ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده ، د. يوسف القرضاوي ، م س، ص٢٥٣.

كي تساعد الدولُ الغنيةُ الفقيرةَ منها ، هذا بعد مكاني في التكافل ، وهناك بعد زماني يتصل بمستقبل الوطن وأبنائه، وهذا له أصل عظيم في الشريعة الإسلامية، وقد نبّه عليه القرآن الكريم ، وتم تطبيقه في زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، بعد وفاة الرسول ﷺ بفترة زمنية بسيطة ، وتمت استشارة كبار الصحابة، ومن ثم الوصول لحكم في المسألة، وهو ما سيتم بسطه، والوقوف عند جوانب القضية بشكل تفصيلي أملاً لتواصل الأمة الآن في نهضتها الحضارية الجديدة، ما استهله سلفنا الصالح، ليكون عودًا على بدء، وتراكما على أصل.

قضية أرض السواد :

لقد نظر الإسلام لهذا الحق للأجيال القادمة، منذ زمن الصحابة رضوان الله عليهم فقد كانت هذه الرؤية حاضرة منذ وقت مبكر حين ظهرت مشكلة "أرض السواد"، وهي ما يشار به إلى سواد كسرى الذي فتحه المسلمون على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أرض العراق، وقد سُمي سوادًا لسواده بالزرع والأشجار; لأنه متاخم جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر كانوا إذا خرجوا من أرضهم إليه ظهرت خضرة الزرع والأشجار فتعطي لوني الخضرة والسواد(٣١٦).

فحين تمَّ فتح هذه الأرض، وحار المسلمون في توزيع هذه المساحات الشاسعة جدًا ، فالمعتاد أنها توزع على الفاتحين ؛ حيث عُرِض الأمر على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأبى أن يعطي السواد للجنود والقادة الفاتحين، فقالوا : إنا فتحناه عنوة. فقال عمر : فما لمن جاء بعدكم من المسلمين ؟ فأخاف أن تفاسدوا بينكم في المياه، وأخاف أن تقتتلوا. فأقر أهل السواد في أرضهم، وضرب على رؤوسهم الضرائب – يعني الجزية – وعلى أرضهم الطسق – يعني الخراج – ولم يقسمها بين الفاتحين. وقد أرسل في ذلك كتابا إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه : " أما بعد، فقد بلغني كتابك، تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء

---

٣١٦) الأحكام السلطانية ، الماوردي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص٢١٧.

الله عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر، ما أجلبَ الناس عليك من كراع أو مال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها فيمن حضر لم يكن لم يجيء بعدهم شيء"[٣١٧] وهذا يعني النظرة المستقبلية التي كانت لعمر بن الخطاب ﷺ، حيث رأى أن الأرض سيستأثر بها الجيل الحالي من المسلمين، الذين قاموا بفتح هذه البلاد عنوة، وتحرم منها الأجيال التالية، لذا تساءل عن حقوق الأجيال التالية، وخاف أن تشغلهم هذه الأرض عن مواصلة الجهاد وحماية الأرض ونشر الإسلام، وأيضًا خشي أن ينشغلوا بالماء والزراعة، وأمورهما، فيختلفوا، وتختلف قلوبهم تبعا لذلك. لذا، كانت رؤيته جامعة ما بين الآني والقادم: فالآني: هو الاستفادة من جيش المسلمين في مواصلة الجهاد وحماية الدين والدولة، وأيضًا خوفًا أن يتقاتلوا حول الأرض والماء. ورؤيته إلى المستقبل: مراعاة لخقوق الأجيال التالية التي ستجد أن فئة من المسلمين سبقتهم فنالوا الأرض وتوارثها أبناؤهم، وهم حرموا منها، وهي أراض شاسعة. أما القادم، فإن الدولة المسلمة ستحفظ هذه الأراضي الزراعية لتمد الخزانة بالمال اللازم، الذي ينفق على عموم المسلمين، في الجيل الحالي والأجيال القادمة.

وقد اتخذ عمر بن الخطاب خطوات لذلك، فبعث عمر بن حنيق، يمسح أرض السواد، فوضع على جريب (عشرة آلاف ذراع)، سواء كان غامرًا أو عامرًا، عند نيله الماء وكان مزروعًا حنطة أو شعيرًا، ما قيمته قفيزًا أو درهمًا، ووضع على جريب الكرم عشرة دراهم، وعلى جريب الرطب خمسة دراهم. وقد مسح أرض السواد فوجدها ستة وثلاثين ألف ألف جريب، وهذا من قبل تخوم مدينة الموصل ممتدًا مع الماء إلى ساحل البحر (النهر) في بلاد عبادان، ومن الجبل من أرض حلوان إلى منتهى أرض القادسية[٣١٨]. وهي الأرض المنزرعة المعروفة

٣١٧) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، دراسة وتحقيق : د. السيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٢٨هـ ، ٢٠٠٧م ، ص٧٠.

٣١٨) السابق ، ص٧٠ ، ٧١.

بين النهرين في ذلك الوقت، يبقى فلاحوها عليها، ليستفيدوا منها، فهم أخبر بها، ويدفعون الجزية عن أنفسهم لمن يستحق منهم، و الخراج على الأرض حسب المساحة المخصصة لكل منهم، وحسب المحاصيل المنزرعة، ولتكون العوائد المالية ذخيرة للدولة المسلمة، وحفظا لحقوق الأجيال القادمة من المسلمين.

وقد دلَّ الموقف السابق على مدى اجتهاد الصحابة في قراءة الواقع والقضايا المستجدة في الإسلام، ولكونهم متشربين أحكام القرآن، ومربّين على أيدي الرسول ﷺ، فإنهم كانوا واعين لأهداف الإسلام ومراميه بشكل مباشر، فهم أفضل قدوة بعد النبي ﷺ في فهم أحكام الكتاب والسنة وتحرِّي مقاصدهما عند التطبيق، وكما يقول ابن القيم رحمه الله: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده"[٣١٩] وقد ذكره في باب " العمل بالقياس مركوز في فطر الناس"، حيث أشار إلى أن سليقة الصحابة اللغوية كانت تدرك مرامي اللغة وتعرف جوانب عديدة من إيحاءات الألفاظ، وأن الفطرة البشرية تميل بطبيعتها إلى القياس، وهذا قد حققه الصحابة المجتهدون –رضوان الله عليهم–، بأنهم كانوا يستدلون على القضية من خلال النظائر المباشرة والقرائن التي يستشفونها من النصوص، يقول موضحًا: "فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عملٌ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته"[٣٢٠]

---

٣١٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن القيم الجوزية)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ج١، ص١٦٧.

٣٢٠) السابق، ص١٦٧.

فالمجتهد يضع نصب عينيه وهو يبحث في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة الصحيحة ما يفيد الناس، ويسعى إلى معرفة ما وراء اللفظ، والإشارات المبثوثة في ثناياه.

لقد توقف عمر ﷺ في قسمة سواد العراق حفظاً لمصلحة الجماعة وأجيال الأمة المستقبلة، ووجه الاستدلال هنا أن عمر ﷺ نظر إلى مصلحة الأجيال القادمة التي قد لا تحظى بما يقيم أودها إذا قسمت الأراضي بين الفاتحين فقط؛ مما يحصر المال في أيدي فئة معينة تتوارثه دون الآخرين، وهذا مناف لمقصد العدل الذي ما أنزلت الشرائع وأرسلت الرسل إلا لإقامته وتحقيقه[٣٢١].

واستند عمر ﷺ في اجتهاده إلى آيات سورة الحشر: {وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ . مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ}[٣٢٢]

وقد جاء في التفسير قول عمر ﷺ: وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، قال عمر ﷺ: هذه لرسول الله ﷺ خاصة، أما القرى العربية نحو فدك وكذا وكذا، فقوله تعالى: { فما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل }، وأيضًا {وللفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم} وهم المهاجرون، وأيضًا {والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم } وهم الأنصار، أما المسلمون القادمون فقد اختصهم قوله تعالى: { والذين جاءوا من بعدهم }. فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم

---

٣٢١) في الاجتهاد التنزيلي، د. بشير بن مولود جحيش، سلسلة كتاب الأمة، قطر، العدد ٩٣، ١٤٢٤هـ، ص٩٠.

٣٢٢) سورة الحشر، الآية ٦، ٧.

يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق - أو قال : حظ - إلا بعض من تملكون من أرقائكم.وفي رواية أخرى : قرأ عمر بن الخطاب :إنما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم (سورة التوبة٦٠)، ثم قال هذه لهؤلاء، ثم قرأ : واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين [٣٢٣] ، ثم قال : هذه لهؤلاء، ثم قرأ : ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى حتى بلغ : للفقراء والذين تبوءوا الدار والإيمان ، والذين جاءوا من بعدهم . ثم قال : استوعبت هذه الآية المسلمين عامة وليس أحد إلا له فيها حق، ثم قال : لئن عشت ليأتين الراعي -وهو بسرو حمير - نصيبه فيها، لم يعرق فيها جبينه[٣٢٤].

فاستدل عمر ﷺ بالآيات القرآنية، مستحضرًا أسباب نزولها في فتح عدد من القرى العربية أيام الرسول ﷺ، وأبان اجتهاده المبني على رؤية شاملة، تكفل حق الفاتحين، وأيضًا حقوق سائر المسلمين في أي مكان من الدولة، وحق من جاء من بعدهم من المؤمنين.

وقد أخبر ابن المنذر -ما يؤكد هذا المعنى- عن عمر بن الخطاب قال : ما على وجه الأرض مسلم إلا وله في هذا الفيء حق إلا ما ملكت أيمانكم[٣٢٥] .

التأصيل الفقهي للقضية :

تناول الإمام القرطبي في تفسيره للآية ما يوضح هذه القضية فقهيًا ؛ فالأموال التي للأئمة والولاة فيها مدخل، عليها ثلاثة أضرب : الأول : ما أخذ من المسلمين على طريق التطهير لهم ; كالصدقات والزكوات. والثاني : الغنائم، وهو ما يحصل في أيدي المسلمين من أموال الكافرين بالحرب والقهر والغلبة. والثالث : الفيء، وهو ما رجع للمسلمين من أموال الكفار عفوًا صفوًا من غير قتال ولا إيجاف ;

---

٣٢٣) سورة الأنفال ، الآية ٤١.

٣٢٤) تفسير ابن كثير ، ج ٨ ، ص٧٣ ، ٧٤.

٣٢٥) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، دار المعرفة ، ١٤٢٣هـ ، ٢٠٠٤م ، ج١ ، ص١٤٧٥.

كالصلح والجزية والخراج والعشور المأخوذة من تجار الكفار. ومثله أن يهرب المشركون ويتركوا أموالهم، أو يموت أحد منهم في دار الإسلام ولا وارث له. فأما الصدقة فمصرفها الفقراء والمساكين والعاملين عليها حسب ما ذكره الله تعالى في سورة التوبة، وأما الغنائم فكانت في صدر الإسلام للنبي ﷺ يصنع فيها ما شاء، كما قال في سورة "الأنفال": قل الأنفال لله والرسول، ثم نسخ بقوله تعالى: واعلموا أنما غنمتم من شيء الآية. فأما الفيء فقسمته وقسمة الخمس سواء. والأمر عند الإمام مالك فيهما إلى الإمام، فإن رأى حبسهما لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، وإن رأى قسمتهما أو قسمة أحدهما قسمه كله بين الناس، وسوى فيه بين عربيّهم ومولاهم. ويبدأ بالفقراء من رجال ونساء حتى يغنوا، ويعطوا ذوو القربى من رسول الله ﷺ من الفيء سهمهم على ما يراه الإمام، وليس له حد معلوم[٣٢٦].

فأمرُ الفيء متروك للإمام، ينظر فيه كما يشاء وفق مصلحة المسلمين، وما أضافه عمر في هذا الشأن أنه جعل النظرة عامة شاملة المسلمين الذين لم يحاربوا وأيضًا أولادهم وأحفادهم.

وبناء على هذا الموقف، اختلف الفقهاء -بعد ذلك- في فتح السواد وفي حكم هذا الفتح، فذهب فقهاء العراق إلى أنه فتح عنوة، لكن لم يقسمه عمر رضي الله عنه بين الغانمين وأقره على سكانه، وضرب الخراج على أرضه. والظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله في السواد أنه فُتِح عنوة واقتسمه الفاتحون ملكًا ثم أنزلهم عمر فنزلوا إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال عاوضهم به، أي أرضاهم بالمال، عن حقوقهم منه، فلما خلص للمسلمين ضرب عمر رضي الله عنه عليه خراجًا. واختلف أصحاب الشافعي في حكمه؛ فذهب أبو سعيد الاصطخري في كثير منهم إلى أن عمر رضي الله عنه وقفه على كافة المسلمين وأقره في أيدي أربابه بخراج ضربه على رقاب الأرضين يكون أجرة لها تؤدى في كل عام، وإن لم تتقدر مدتها لعموم المصلحة فيها[٣٢٧].

---

٣٢٦) تفسير القرطبي، دار الفكر، ج١٨، ص١٥، ١٦.

٣٢٧) الأحكام السلطانية، ص٢١٩.

وهنا نقف عند الجملة الأخيرة، فلم يقدّر عمر ﷺ مدة معينة لاستغلال أرض السواد، بل جعلها مفتوحة المدة، وهذا دليل على أنه لم يكن وقفا لأجل معين، بل كان لعموم المسلمين ولمصلحة الأجيال القادمة منهم.

وقال الإمام مالك: قد صارت بالغلبة وقفًا على المسلمين في حين استدل الإمام أبو حنيفة بما روي عن عمر بن الخطاب لما فتح أرض السواد، أراد أن يقسمه بين الغانمين، فشاور علي بن أبي طالب -رضوان الله عليهما- فقال دعها تكون عدة للمسلمين، فتركها ولم يقسمها وضرب عليها خراجًا، وقد استدل بقوله تعالى {والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان}، فكان هذا الدعاء منهم لأجل ما انتقل إليهم من فتوح بلادهم التي استبقوها وقفًا عليهم، وبما روي أن النبي ﷺ فتح مكة عنوة فلم يقسمها وقسم غنائم هوازن ولم يقسم أرضهم: فدل على أن الأرض تصير وقفا لا يجوز أن تقسم، ولأن الغنائم كانت على عهد من سلف من الأنبياء تنزل نار من السماء تأكلها؛ فأحلَّها الله تعالى بعدهم لرسول الله ﷺ ولأمته.

وبنى الإمام أبو حنيفة حُكمًا واضحًا في هذا الشأن، يتجاوز حادثة أرض السواد ليكون نورًا تهتدي به الأمة المسلمة: "الإمام في الأرضين مخيَّر بين ثلاثة أشياء، بين أن يقسمها على الغانمين، أو يقسمها على المسلمين، أو يقرها في أيدي أهلها المشركين بخراج يضربه عليها وجزية على رقاب أهلها، تصير خراجًا بعد إسلامهم لا تسقط عن رقابهم.

وروي أنه لما فتحت مصر وكان الأمير عمرو بن العاص، قال له الزبير بن العوام: اقسمها بين الغانمين، فقال: لا، حتى أكتب إلى عمر، فكتب إليه فأجابه عمر دعها حتى يغدو فيهما حبل الحبلة، ولأنه لما جاز أن يصالحهم على خراجها قبل القدرة، جاز أن يكون مخيَّرًا فيها بعد القدرة كالرقاب(٣٢٨).

---

٣٢٨) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، ج٨، ص٤٠٥، ٤٠٦.

وهذا المبدأ يحقق جوانب مهمة في التصور الاقتصادي الإسلامي، فالإسلام مثلما يقر الملكية الخاصة، وحق الأفراد في الملكية، يحافظ أيضًا على الملكية العامة، ويعترف بها اعترافا أصيلا، والملكية العامة لا تتوقف عند جيل بعينه يعتبر أنه معني بالاستفادة منها، ولا تقف عند المرافق العامة في المجتمع، بل تتخطى ذلك إلى كل ما هو مملوك للناس في أرضها وبحارها وأجوائها.

وإقرار هذا النوع من الملكية له انعكاساته على عملية التوزيع للثروة، وبناء على فقه الموضوع، فإن الملكية العامة في الإسلام تؤدي عددًا من الوظائف.

الأولى: تحقيق تنمية المجتمع وتقدّمه (بالمشاركة مع الأفراد).

والثانية: تحقيق التوازن بين أفراد الجماعة الإسلامية في الجيل الواحد، ثم تحقيق التوازن بين الأجيال الإسلامية.

والثالثة: تغطية احتياجات التضامن الاجتماعي، وتلك إحدى السياسات التي يعمل بها الإسلام على هذا الجانب في المجتمع الإسلامي.

ومن الأمور الدقيقة في تنظيم الملكية العامة في الإسلام أن هناك بعض الأموال التي لا يجوز أن تدخل الملكية الخاصة، وقد اتفق على أموال معينة تقتصر على الملكية العامة (مثل المناجم وما في حكمها) كما اتفق على أن المبدأ الذي يحكم تنظيم هذه الأنواع هو مصلحة الجماعة الإسلامية، وهو مبدأ يفتح الباب أمام إدخال أموال أخرى لهذا المجال[٣٢٩]. وهو مفهوم التوازن، الذي يعني عدم طغيان فئة واستئثارها بمصادر الثروة، فلابد من التوازن في التوزيع، أيضًا بين الأجيال الإسلامية، فلا يعقل أن يستأثر جيل بكل خيرات البلد في زمنه، ويقوم باستنزافها، إنفاقا وإسرافا، ولا يترك شيئًا لمن يليهم.

إنه لُبُّ التنمية المستدامة في تعاملها مع الموارد الطبيعية، حيث رفضت أن يستنزف جيل حالي بثروات الوطن، دون نظر إلى حقوق الأجيال القادمة، وهذا

٣٢٩) في الاقتصاد الإسلامي المرتكزات– التوزيع – الاستثمار – النظام المالي، د. رفعت السيد العوضي، سلسلة كتاب الأمة، العدد الرابع والعشرون، فصل النظام المالي الإسلامي، ص٢٨ وما بعدها.

معناه حسن إدارة الموارد الطبيعية، وتنميتها، التي لن تتحقق إلا بتنمية البشر القائمين على تنمية الموارد، وتوعيتهم أنهم مستأمنون على ثروات المجتمع الطبيعية، وعليهم أن يأخذوا حظّهم منها، ويسلموها لأبنائهم مُحافَظا عليها، قابلة للنماء، واكتشاف المزيد.

وبهذا تتضامن الأجيال وتتواصل، ويدعو اللاحق للسابق، بدل أن يلعن أخر الأمة أولها(٣٣٠)، ويتحسر الأحفاد على ثروات تولت لم يصنها الآباء والأجداد.

الفروض الكفائية سبيل الاكتفاء الذاتي:

إن هدف التنمية المستدامة تحقيق الاكتفاء الذاتي لشعوب الوطن، فتصبح مكتفية بنفسها، ليست عالة على الآخرين، فإذا ملكت حاجياتها الأساسية، أو القدرة على توفير حاجاتها الأساسية، أصبحت مالكة لسيادتها وقرارها.

وحول مفهوم الاكتفاء الذاتي Autarcie نجد أنه يُعرّف بــ: قدرة الكائن الحي على مواجهة مشكلاته بالاعتماد على ذاته حصراً. أما في المجال الاقتصادي فيعني السياسة التي تتبعها دولة ما بهدف تحقيق اكتفائها بالاعتماد على مواردها الذاتية فقط. وقد يكون الاكتفاء الذاتي طبيعياً كما في بعض الأقاليم من البلدان المتخلفة التي تعيش في ظل اقتصاد الكفاف، أي تعيش على المنتجات التي تنتجها بنفسها من دون التعامل مع العالم الخارجي، أو يكون الاكتفاء الذاتي اقتصاديًا، حين توجد مناطق جغرافية صالحة بطبيعتها لتكون مناطق اكتفاء اقتصادي، وفي غنى عن الارتباط بالعالم الخارجي(٣٣١).

---

٣٣٠) ملامح المجتمع الإسلامي الذي ننشده، م س، ص٢٥٤. وقد ضرب الشيخ القرضاوي مثالا للحفاظ على الثروة، فبعض الدول العربية النفطية تسرف في استخراج النفط، وعرضه بأسعار بخسة، أملا في المزيد من الترف لشعوبها، وهذا يهدر حقوق الأجيال القادمة.

٣٣١) الموسوعة العربية، إصدار: الجمهورية العربية السورية، دمشق، المجلد الثالث (العلوم القانونية والاقتصادية)، ص١٠٢.

فالتنمية الحقيقية في الأساس امتداد طبيعي للنضال الوطني في سبيل الاستقلال السياسي، لأنه لا معنى للاستقلال السياسي والوطن عالة على بلدان أخرى لتوفير حاجاته الأساسية.

إن الواقع لدى كثير من شعوب العالم الثالث والشعوب الفقيرة، أنها تعاني من غياب التنمية، وتنتظر العون من الآخرين، وتكفي مشاهد الفقر والجوع والحروب في الدول الإفريقية والآسيوية الفقيرة، رغم ثرواتها الهائلة الطبيعية، ولكنها سوء الإدارة والتخطيط والتنفيذ.

لذا نبع مفهوم الاكتفاء الذاتي كأحد تجليات التنمية المستدامة، لأن هدف التنمية النهائي تحقيق الكفاية للأفراد كأشخاص، والشعب كجماعة.

ومن هنا يكون الاعتماد على الذات في مواجهة المعونات والقروض والاستثمارات الأجنبية، وإنهاء تقسيم المجتمع اقتصاديًا بين شطر حديث يرتبط بالشركات الأجنبية ووكلائها، وشطر فقير يمثل ما يملكه أفراد الشعب من أراض وحرف تقليدية، فيأتي الاعتماد على الذات بمعنى التمحور على الذات الوطنية Self- Centered ، ورفض الوصاية الأجنبية، ورفض إثراء أقلية وتهميش الأغلبية. كذلك الدعوة إلى الوفاء بالاحتياجات الأساسية للشعب، في مواجهة نزعات الترف ومظاهر الإسراف، ومراعاة التنمية البيئية Eco-Development ضد نهب الموارد الطبيعية واستنزافها، وأيضًا دعم المشاركة الشعبية ضد طغيان الحُكَّام وبطانتهم وإهدار حقوق الإنسان (٣٣٢).

وفي سبيل ذلك، لابد من اتخاذ سياسة تنموية واقتصادية واضحة المعالم والخطوات والنهج، مع الأخذ في الحسبان أن هناك مناطق فيها الثروات الطبيعية الزراعية والرعوية، التي تحقق الاكتفاء الذاتي بشكل تلقائي، في حالة الاستغلال الطيب لمواردها، وهناك مناطق تعاني بسبب طبيعتها الجغرافية من نقص في

---

٣٣٢) الكوكبة والتنمية المستقلة والمواجهة العربية لإسرائيل، د. إسماعيل صبري عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٨٥.

المواد الغذائية والصناعية، وبالتالي تظل حاجتها إلى العالم الخارجي قائمة، ولكن عليها أن تكون ذات إنتاجية عالية في مجالات معينة، تتيح لها المال الكثير لاستيراد ما تحتاجه من الخارج، دون الاستدانة أو المعونات.

وحقيقة الأمر، فإن الاكتفاء الذاتي يبدأ من الاعتماد على قدرات المجتمع الخاصة بأفراده، فهو ليس كيانا مجرّدا، وإنما هو مجموع أفراد، وأول ما يملكه قدراتهم وملكاتهم، وهذا هو المدخل الأساسي للتنمية، فالإنسان يحتل قلب ساحة الفكر والحركة لأنه صانع التنمية الحقيقي، فموارد الطبيعة تظل جثة هامدة ما لم تمتد إليها يد الإنسان بعمله المبدع، وفكره المجدد [٣٣٣].

كثيرة هي النظريات التي تناقش سبب التقدم، ولكنها تنطلق من مسببات مادية وتتجاهل الدافعية النفسية للفرد والجماعة، ومنها نظرية الدفعة القوية Big Push للنمو المتوازن Balanced Grouth، وترى أن التخلف الاقتصادي يعني وجود خلل جوهري في مجموعة العناصر أو النسب التي يتألف منها البنيان الاقتصادي للدولة، وهناك عوامل متعددة تسبب هذا الاختلال في الهيكل الاقتصادي للدول المتخلفة، وتكوّن ما يسمى العلاقات التبادلية المسببة للفقر والتخلف والركود، وهذا يستلزم دفعة كبيرة من الاستثمارات في قطاعات اقتصادية وصناعية، مما يكفل وضع الدولة على عتبة الانطلاق، بسبب هذه الدفعة القوية للاقتصاد، وبالطبع فإن الوفورات المالية ستكون عبر قروض وأموال سائلة موجهة من صناديق ومستثمرين أجانب، تُضَخ في شرايين الاقتصاد الوطني [٣٣٤]. ويكون السؤال هنا: ماذا يحدث لو تدفقت هذه الأموال، وكانت البنية الإدارية للدولة متهالكة بفعل الفساد والبيروقراطية وغياب المشروع الوطني الشامل ؟ ستكون المحصلة، مليارات الديون تثخن كاهل المواطن المسكين من الصناديق الدولية، وهروب المستثمر الأجنبي ثانية بفعل الفساد، أو لأنه قطف سريعًا ما يريده من ثمار اقتصادية مستغلاً جهل المسؤولين وفسادهم.

---

٣٣٣) السابق، ص١٨٦.

٣٣٤) التنمية الاقتصادية الشاملة من منظور إسلامي، د. فرهاد محمد علي الأهدن، دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م، ص٤٩ – ٥٢.

وهناك نظرية أخرى عكس هذه النظرية الدفعة القوية بالنمو غير المتوازن Unbalanced Grouth وترى أن سبب مشكلة التخلف غياب المنظّمين ذوي الحنكة والبصيرة والقدرة على اتخاذ القرارات الاستثمارية الجريئة سواء كانوا أفرادا أو جماعات، وفي حالة وجود هؤلاء، يستطيعون قيادة المجتمع اقتصاديًا بجرأة وخبرة كبيرة [٣٣٥]. وهي من شأنها أن تحدث نهضة، ولكنها نهضة محدودة، وقد يكون الفشل نصيبها في بعض القطاعات، نظرًا لأنها تعتمد مثل سابقتها على الشق المادي والفردي، دون النظر إلى الدافعية النفسية والمجتمعية، التي لا بد أن تتحقق في نفس كل فرد، وأيضًا في شرائح المجتمع، لكي تستجيب وتتوحد وتلبي ما تريده النُخبة الإدارية.

أما المنظومة الإسلامية فهي تسعى إلى الاكتفاء الذاتي بالإمكانات الذاتية في الوطن، عن طريق تشجيع الادخار ومنع اكتناز المال، التزامًا بقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [٣٣٦]، والحض على استثمار المال حتى لا تأكله الصدقة، سواء كان استثمارا في هيئة مشروعات صغيرة أو المشاركة في مشروعات كبيرة مساهمة. يتم هذا في ضوء فهم ولي الأمر ومخططي التنمية بدور رأس المال الوطني -ولو قلّ- على المال الأجنبي ولو زاد، ويقومون بتوجيه الأموال إلى أنشطة اقتصادية تحقق النماء والاكتفاء لكل أفراد المجتمع [٣٣٧].

بذا، تكون علاقة الفروض الكفائية بالاكتفاء الذاتي علاقة ترابطية، فمادام الإنسان هو المحور في العملية التنموية، بجهده وبإبداعه وماله وتعاونه، فإن الأمر يحتاج إلى تنظيم استغلال الثروة البشرية في المجتمع، دون تمييز أو إقصاء لأفراد أو قدرات، بمراعاة أنه لا بد من الاكتفاء في التخصصات العلمية والمهنية والحرفية جنبًا إلى جنب مع الاكتفاء الاقتصادي والاجتماعي.

---

٣٣٥) السابق، ص٥٢-٥٣.

٣٣٦) سورة التوبة، الآية ٣٤.

٣٣٧) السابق، ص٨٩، ٩٠.

ونتبنى في هذا الشأن المبدأ الاقتصادي / النفسي المسمى الدافعية Motivation، أي الدوافع التي تحمل الناس على البذل والتضحية من أجل تنمية مستقلة [٣٣٨]، وهو لب ما تدعو إليه الفروض (العينية والكفائية)، حيث تحوّل الفرد والناس إلى طاقات إيجابية للعمل والإنتاج، على نحو ما تمَّ إيضاحه من قبل، وهنا تصبح الفروض سبيل نفسي واجتماعي للوصول إلى الاكتفاء الذاتي، ويستطيع كل فرد من منطلق إحساسه بالمسؤولية الدينية والوطنية أن يفكّر فيما يحتاجه مجتمعه بشكل ذاتي أو جماعي، ثم يسعى لتحقيق ذلك بمعية الدولة ومؤسسات المجتمع.

ومن المهم في هذا المضمار، الأخذ بنظام الأولويات عند تطبيق الفروض الكفائية تنمويا، مما يجعل خطط النهضة سائرة على أسس واضحة، عبر الاعتماد الجماعي على الذات، وبشكل متدرج، يبدأ بإنتاج الضروريات أي الأشياء التي لا يمكن أن تقوم بدونها الحياة، ثم تأتي مرتبة الحاجيات التي يمكن تحمّل الحياة بدونها ولكن بمشقة زائدة، فهي أشياء يحتاج إليها الناس لرفع الحرج والضيق والمشقة عنهم، ثم تأتي أخيرا مرتبة التحسينيات أي الأشياء التي تجعل حياة الناس أكثر يسرا وسهولة ومتعة دون إسراف أو ترف. فالمنهج الإسلامي – عبر أولوياته – يعطي أهمية كبيرة لإنتاج معظم الطيبات، التي يحتاج إليها معظم الناس لدينهم ودنياهم، ويوفّر الحياة الكريمة لكل من يعيش في ظله [٣٣٩].

فهذا التدرج يتماشى مع مبدأ اقتصادي مهم وهو الفصل بين الحاجة والرغبة، فالحاجة ظاهرة موضوعية يضار الإنسان من عدم إشباعها، أما الرغبة فهي تعلّق نفس الفرد بالأشياء الكثيرة المختلفة التي تشبع كل من الحاجات، فعدد الحاجات محدود، أما الرغبات فلا نهاية لها [٣٤٠]، وفي حالة الاكتفاء الذاتي نبدأ بالحاجات الأساسية، ومن ثم نتدرج في الرغبات.

---

٣٣٨) الكوكبة والتنمية المستقلة والمواجهة العربية لإسرائيل ، ص١٨٦.

٣٣٩) المنهج الإسلامي للتنمية ، د. عبد الحميد الغزالي ، م س ، ص٧٣ ، ٧٤ ,

٣٤٠) الكوكبة والتنمية المستقلة والمواجهة العربية لإسرائيل ، ص ١٨٧.

ويجدر بالذكر ، أن الرؤية الإسلامية في الاكتفاء الذاتي لا تقف عند الدولة الوطنية القطرية، وإنما يمتد بصرها إلى تحقيق التكافل والتعاون بين سائر الدول الإسلامية، وتدعيم مبدأ التكامل الاقتصادي في المنتجات، وبدلاً من الاعتماد على الدول الأجنبية غير المسلمة، يكون من باب أولى التكامل والاعتماد على الأقطار المسلمة بحكم عوامل كثيرة أهمها : الدين والتاريخ والجغرافيا... إلخ.

من ناحية أخرى، يمكن لكل فرد في المجتمع أن يفكر في المشروعات الإنمائية الصغيرة جنبًا إلى جنب مع المشروعات الكبيرة، فتصبح ملايين المشروعات وفقًا لاحتياجات أفراد المجتمع، بجانب مشروعات الملايين كثيفة العدد، وتتماشى في سبيل ذلك مع متطلبات المجتمع، ومواهب الأفراد [٣٤١].

وقد رأينا في دول العالم المتقدم كيف أن الأفكار والمخترعات الفردية ساهمت في تحوّل المجتمع ونهضته، وكانت سببًا في توفير ملايين فرص العمل للشباب، ومثال لذلك اختراع الحاسوب الشخصي وبرامج النوافذ Windows التي اخترعها الشاب الأمريكي "بيل غيتس Bill Gates" في بداية عقد الثمانينيات من القرن المنصرم، واستطاع أن يحول الحاسوب من جهاز يستخدم كشبكة في الجيش الأمريكي، إلى جهاز شخصي، فاتحا المجال للولوج في عالم البرمجيات، الذي جعله الرقم الأول في قائمة أغنى أغنياء العالم حتى يومنا، ووفر ملايين من فرص العمل والابتكارات الحاسوبية للناس جميعًا [٣٤٢].

ومن ثم يبدأ التيار التعميري الكفائي يسري في الجسد المتخلف، ويظهر أثر التسرب الإنمائي في كافة قطاعات الاقتصاد، وينعكس ذلك على الأداء فيزداد كفاءة، ويشع على الإنتاجية فتزداد ارتفاعا، وعليه تحدث النهضة من الأساس أو من القاعدة أي الإنسان لتعم به ومن أجله كافة جوانب الحياة، ووفقا لهذا المنهج واستنادًا إلى "فرض الكفاية" وفي إطار نظام الأولويات الإسلامي، وفي حدود

---

٣٤١) المنهج الإسلامي للتنمية ، ص٧٥.

٣٤٢) Bill Gates - A Story of Success ، على موقع http://www.buzzle.com/editorials/7-19-2004-56835.asp

الاستطاعة البشرية والإمكانيات المادية، يتم القيام بالجهد الإنمائي من أجل الاكتفاء الذاتي ، وعلى أسس من التكامل والتوازن والتدرج ، تكون الجهود في كافة القطاعات : مؤسسيًا (القطاع العام والخاص) ، وإنتاجيًا في القطاعات السلعية والخدمية، وفي الزراعة والصناعة، والنهوض بالصناعات الثقيلة والاستهلاكية، ويتم هذا وفق برامج إنمائية ومترابطة ومتناسقة من حيث الأهداف والوسائل وواقعية من حيث الإمكانات والقدرة على التنفيذ[٣٤٣].

وخلاصة القول : إن الاكتفاء الذاتي غاية التنمية بشكل عام في سائر المجتمعات الإنسانية، وإليها يهدف المخطط الاستراتيجي. ولكن تتميز المجتمعات الإسلامية بكونها تطمح إلى الاكتفاء الذاتي كمبدأ اقتصادي ، بأبعاده الإنسانية التي تكفل الحياة الكريمة لكل أفراد المجتمع، وفق الأسس الشرعية التي وضعها الاقتصاد الإسلامي، والتي ستؤدي حتما – في حالة الالتزام بها – إلى الحفاظ على مقاصد الشريعة وكلياتها الخمس هذا على مستوى الأفراد ، وتحقيق استقلال المجتمع المسلم على مستوى الجماعة الوطنية المسلمة، ونهوض الأمة الإسلامية وإقامة الاستخلاف الإنساني.

وفي الفصل الثالث سنتناول سُبل إحياء الفروض الكفائية عبر جهود الأفراد ومؤسسات المجتمع والدولة، وفق أولويات واضحة.

---

٣٤٣) المنهج الإسلامي في التنمية ، ص٧٦ ، ٧٧.

الفصل الثالث

إحياء مؤسسات الدولة والمجتمع المدني في ضوء الفروض الكفائية

يمثِّل هذا الفصل المحصلة التطبيقية للتطواف الطويل الذي خاضه الباحث في هذه الدراسة ، وسعيه إلى تأصيل فروض الكفاية خاصة وعلم الأصول عامة ، وما يرتبط بهما من قضايا وتقاطعات فكرية ومعرفية. لذا، اتجه الباحث في هذا الفصل إلى ثلاثة محاور ، كلها ذات ارتباط عضوي، وأساس ارتباطها أدوارها المتوقعة لإحياء الفروض الكفائية، فجهود الفرد لا تكفي في إقامة هذه الفروض ولابد من مؤسسات وجمعيات تدعم هذه الجهود وتتبناها ، وبالتالي يكون تناول الجهود الكبرى التي يتعين القيام بها من خلال المنظومات الاجتماعية المختلفة سواء التي ترعاها الدولة أو تقوم بها مؤسسات المجتمع المدني، أو الأفراد أنفسهم. لذا، سيتم التطرق إلى تعريف الدولة، وما يجب أن تقوم به السلطة والحكومات في إحياء الفروض الكفائية، وهذه تمثل الحلقة الأولى والمظلة الكبرى، ثم يتم تناول مفهوم المجتمع المدني، ومؤسساته، وما يمكن أن يساهم به في الفروض الكفائية، ومن ثم ندرس أولويات الخطاب الإسلامي المبتغاة من أجل نشر الفهم الصحيح للفروض الكفائية ، التي لا يمكن أن تنفصم عن أولويات الجماعة والفرد ، ولا أولويات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني.

دور الدولة في إحياء الفروض الكفائية :

بدايةً، نشير أن هناك تعاريف كثيرة لمفهوم الدولة، لا مجال للتعرض لها، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أبرز الحدود المتفق عليها في شكل الدولة الحديث، حيث يُنظَر إلى الدولة على أنها : تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة، وتجمع بين أفرادها روابط تاريخية وجغرافية وثقافية مشتركة. ولذلك لا يمكن الحديث عن الدولة في مجال جغرافي معين إلا إذا كانت السلطة فيها مؤسساتية وقانونية، وأيضًا مستمرة ودائمة لا تحتمل الفراغ. كما يقترن اسم الدولة بمجموع الأجهزة المكلَّفَة بتدبير الشأن العام للمجتمع. هكذا تمارس الدولة سلطتها بالاستناد إلى مجموعة من القوانين والتشريعات السياسية التي تروم تحقيق الأمن والحرية والتعايش السلمي. وهناك علاقة مباشرة بين الدولة والمجتمع، فالدولة نابعة من الشعب، ومسؤولة من خلال أجهزتها عن حماية الشعب، والقيام بأعباء التنمية المختلفة[٣٤٤].

فالدولة تتكون من حدود سياسية واضحة، تجمع على أرضها شعب ارتضى أن يخضع لسلطتها وقوانينها، ويعيش على أرضها، ويستمتع بخيراتها وحمايتها له. والأهم في هذا، أن الدولة لها ثقافتها الخاصة بها، والتي تسعى إلى الحفاظ عليها، وتنطلق في بنيتها التشريعية والفكرية والاجتماعية من خلالها.

والإسلام يحض على دعم مفهوم الدولة، ويوجب الفكر السياسي الإسلامي الحفاظ على مقومات الدولة وهيئاتها، فالدولة مهمتها حراسة الدين والرعية، وتحقيق مقاصد الشريعة. وشكل الدولة الحديثة، الذي هو تابع للنظام الدولي الحديث، لا يعادي في كل جوانبه القيم الإسلامية، وإن تمَّ تقسيم الدول الإسلامية والعربية الآن بأشكال مفتعل، وبحدود مصطنعة - فيها كثير من المشكلات - وضعتها قوى

---

٣٤٤) انظر تفصيلا : مفهوم الدولة وتطوره في : قاموس التنمية ، م س ، ص٥٥٢- ٥٥٥ ، وفيه نقاش ثري عن تطور مفهوم الدولة وعلاقتها بالقومية ، دورها في قضايا التنمية.

الاحتلال الغربية، ولكن بمرور السنوات، استطاعت هذه الحدود أن تفرض نفسها، وأن تتقبلها الشعوب، وتندمج في إطارها (٣٤٥)، ولو إلى حين.

ولابد على الدولة المسلمة الحديثة أن تعود إلى هويتها الحضارية، من خلال إحياء النظام العام الحاكم للأمة، وأن يكون نابعا من ثقافة الأمة وتراثها الحضاري وهذا من شأنه تحقيق الوحدة الفكرية والنفسية للشعب، وبقدر تماسك الدولة بقدر ما تنتصر على ضعفها الداخلي، وتواجه عدوها الخارجي، وهو ما يسمى "القوة الحضارية" والمتمثلة في الوعي والإرادة والإدراك، والتي تشكل نوعا من الدافعية النفسية والاجتماعية التي تجعل الشعب يندفع إلى النهضة، ذلك أن تأسيس النهضة في حد ذاته، لا يحتاج إلى قدرات بالمعنى المادي، بل يبدأ من خلال إمكانيات إنسانية وطاقات وجدانية وبالأدق الطاقة الإنسانية الحضارية (٣٤٦).

ومن هنا، فإن الإسلام حريص على دعم سيادة الدولة، ومنع تآكلها، لأن الدين ليس في القلوب فحسب، بل هو أيضًا حركة في الواقع، وكل زحزحة له في ميادين الحياة الظاهرة، ليست إلا حركة مضادة، والمؤسسات في الإسلام تقوم أصلا على أوامر شرعية تحدد أسسها وغايتها (٣٤٧)، هذا الكلام يتوجه إلى الدولة القطرية، مثلما يوجه إلى الدولة الإسلامية الجامعة لأقاليم الإسلام (دولة الخلافة).

ويجدر بالذكر أن مصطلح السلطة كان يطلق قديمًا على المنظومة السياسية الحاكمة وقتئذ مثل: الخلافة، الإمامة، الملك، السلطنة، أما مصطلح الدولة فقد كان مستعملاً ولكن بمفهوم أضيق من دلالته في عصرنا الحاضر (٣٤٨)، وقد كان مفهوم الحكم معبرًا عن كل ما يرتبط بالتحكم بمقدرات الأمة السياسية والعسكرية

---

٣٤٥) انظر: الإسلام والدولة الحديثة، د. عبد الوهاب أحمد الأفندي، دار الحكمة، لندن، ص١٥٠-١٥٢.

٣٤٦) حضارة الوسط، نحو أصولية جديدة، د. رفيق حبيب، دال الشروق، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص٢٤٢.

٣٤٧) التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية والقوانين الأوروبية، د. محمد كمال الدين إمام، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد ١١١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤، ص١٧.

٣٤٨) المجتمع المدني بين النظرية والتطبيق، د. الحبيب الجنحاني، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد الثالث، المجلد السابع والعشرون، مارس ١٩٩٩ م، ص٣٨.

والاقتصادية والمالية والاجتماعية ، والألفاظ الداخلة في دلالة الحكم هي أسماء الحاكم، أي الاسم الذي يطلق على من يحكم البلاد، وقد اختلفَ من عصر لآخر كما اختلف من مكان لآخر [٣٤٩]. فلا ينبغي أن نُسقِط مفهوم الدولة الحديث على أشكال الحكم القديمة، علما بأن المفهوم والشكل الحديثينِ مرتبطان كثيرًا بالطابع العلماني للدولة ، بعكس المفاهيم القديمة للحكم ، فقد كانت موصولة بالطابع الشرعي الذي يجعل الحاكم يبايعه الناس، وإن تولى الحكم بالوراثة أو بالغلبة، وكان يحتكم إلى القاضي، ويحكم بالشريعة.

أما في عصرنا الحديث، فإننا نعاني من تفرق العالم الإسلامي إلى دول متفاوتة في المساحة والسكان والحضارة، وهذا أمر واقع، بجانب أزمة شاملة في بنية الدولة والسلطة، بسبب انفصالها العميق عن الشعب وإرادته، فالدولة تعيش حالة من فقدان الاتزان (عبّرت عنها الثورات العربية الأخيرة) وتجلت أزمتها في فقدان الشرعية في الحكم، وسيادة التسلط والقمع الفكري، وتعمد السلطة – إن كانت موسرة أو فقيرة – على نشر ثقافة الاستهلاك والتبعية، مما أدَّى إلى تغييب الشعب ونخبته العلمية والمبدعة، وتعثر المشروعات الكبرى، وتعقّد الأزمات الاجتماعية والاقتصادية [٣٥٠].

فالحاجة اليوم ماسة لبلورة صيغة حضارية، تضبط العلاقة بين الدولة والمجتمع (الشعب ونخبته ومنظمات المجتمع المدني)، وتكون علاقة تفاعل وتكامل، باعتماد الشورى وسيادة القانون، ودعم الحريات السياسية والنقابية [٣٥١]، والأهم إعادة الاعتبار للتشريع الإسلامي فلا يكون مجرد بند دستوري دون تفعيل قانوني وواقعي، ولا استلهام لروحه في الثقافة والحكم.

---

٣٤٩) المعطيات الدلالية لألفاظ الحكم والإدارة في كتاب صبح الأعشى ، د. فاطمة العازمي ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ص١٤.

٣٥٠) العرب من دولة المشروع إلى مشروع الدولة ، محمد محفوظ ، مجلة الكلمة ، بيروت، العدد ٢٦ ، شتاء ٢٠٠٠م ، ص٥١ ، ٥٢.

٣٥١) السابق ، ص٥٣ ، ٥٤.

كما يتعين أن تكون النهضة وفق أسس مشتركة بين الدول الإسلامية المعاصرة، تراعي العودة إلى جوهر الشريعة، واستلهام روحها ومبادئها، وفي نفس الوقت، تنسّق مع سائر الدول المسلمة القطرية ، مستفيدة بخبراتها وكوادرها وسبقها الحضاري ، أملا في إحياء ثقة مفقودة في الكفاءات المسلمة بدلاً من "عقدة الخواجة"، ووضع الأجنبي (الأشقر ذي العيون الزرقاء) في مرتبة عالية.

أما عن علاقة الدولة بإحياء الفروض الكفائية، فهي علاقة وطيدة، فلا إحياء يتجاهل سلطة الدولة، لأنها سترعاه، وتوفر له الإمكانيات، وتتبنى خطة الإحياء ورؤيته ، وتقدّم للخبراء أوجه النقص التي يعانيها المجتمع لكي يحثوا الشباب وعامة الناس على التوجه إليها. ولو أخذنا مثالاً على ذلك، فهناك دول ثرية مسلمة ، يغلب على شبابها التوجه نحو الدراسات الإسلامية الشرعية أما غير الجاد فهو يكتفي بالمرحلة الثانوية أو المتوسطة، ساعيا إلى الوظائف الحكومية أو إعانات الدولة الاجتماعية، ويندر من يتخصص في الطب والهندسة والعلوم وسائر المهن العصرية ، فتضطر هذه الدولة إلى الاستعانة بكوادر أجنبية بعضها مسلمون وبعضها غير مسلمين ، فيجب على ولي الأمر (سلطة الدولة) ، بمعية الخبراء وعلماء الشريعة أن يحثوا الشباب على ذلك، ويفهموهم الأبعاد الشرعية لسد هذا النقص، وأنهم على ثغور لا تقل عن الجهاد أو الرباط.

ونفس الأمر ، نجده في دولة كبيرة مثل السودان ، بها من الأراضي الزراعية والمياه العذبة والغابات والحشائش مساحات هائلة ، ومع ذلك يعاني الشعب من الفقر ، ويغترب أبناؤه، وتوجد مجاعات في بعض أجزائه. فلابد أن يتدخل الخبراء والعلماء لكي يحضوا الناس على العمل واستثمار الخيرات الكثيرة، ويضعوا أمام السلطة وصانع القرار خطة متكاملة تعالج النقص القانوني إن وجد ، وفيها من المحفزات للشباب والناس الكثير ، وتقوم السلطة بتبني الخطة، وتعممها عبر توعية إعلامية وثقافية وفكرية.

وبعبارة موجزة، فإن الدولة ممثلة في حكومتها ومسؤوليها عليها عبء كبير في التعرف على مشكلات المجتمع، ووضع حلول لها، واستنهاض الهمم والكوادر لتلافي النقص، والأهم إعادة بث روح الإسلام، وجوهر الشريعة.

دور المجتمع المدني في إحياء الفروض الكفائية :

يشكّل المجتمع المدني المؤسسات والجمعيات الأهلية، غير الحكومية، المعتمدة على الجهود الذاتية، والتي تمارس جهودا خيرية في المجتمع.

ولا تنفصم العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، لأن الدولة حاميةٌ لمؤسسات المجتمع المدني، وتضع القوانين المنظمة له، وتراقب أداءه، وقد تتدخل بالإرشاد والتوجيه في خططه وأعماله، والمجتمع المدني بدوره، يستظل بسلطة الدولة وقوتها، ويتحرك في جغرافيتها الداخلية، ساعيًا إلى خدمة شعبها، وقد ينطلق خارج حدودها بالعمل التطوعي لمدّ رسالته الخيرية، معززًا علاقاتها الدولية.

يجدر بالذكر أنه ليس غريبًا على المجتمع الإسلامي وجود مؤسسات أهلية، فهي راسخة منذ القدم، ووُجِدت كثير من الأنشطة الاجتماعية والحرفية والمهنية، في هيئة تجمعات أقرب إلى النقابات والتي عملت بشكل مستقل وأيضًا مكمل لسلطة الدولة، وفي أحيان كثيرة، كانت تحدث تغييرات وصراعات في قصور الخلفاء والسلاطين، دون تأثير على الفعاليات الشعبية والاجتماعية الأهلية، بجانب أنشطة أنظمة الوقف الخيرية وغيرها التي تمارس دورها مع الرعية[٣٥٢].

ولو أخذنا نظام الأوقاف السائد طيلة حكم الدولة الإسلامية منذ قرون وإلى يومنا هذا لوجدنا أنه كان معبِّرًا عن تجربة ناضجة في المجتمع المدني حسب الشروط التاريخية والمجتمعية في العصور الإسلامية المختلفة، فقد تحلت هيئات الوقف في كثير من بلدان العالم الإسلامي بطابع المؤسسية والتي بدأت بأشكال بسيطة في الإدارة، ثم تطورت لأشكال أكثر تعقيدا، سواء على مستوى كلِّ مؤسسةٍ وقفية أو

---

٣٥٢) المجتمع المدني بين النظرية والتطبيق ، م س ، ص٣٨.

على المستوى العام لكل مؤسسات الوقف وارتباطها بمنظومات اجتماعية تقوم على دعمها مثل المستشفيات والمدارس والمساجد والزوايا. أيضًا ، كان الوقف مستقلا في إدارته وتمويله ، ولا يملك السلطان ولا أتباعه التدخل في عمله ولا مالياته ، بجانب احتمائه بسلطة القضاء كشخصية اعتبارية في المجتمع ، كما تمتع باللامركزية ؛ فامتدت خدماته لتشمل أقاليم عدة داخل الدولة ، دون خضوع لموافقات مسبقة من السلطة أو غيرها ، ولم يسجل التاريخ وجود إدارة للأوقاف رسمية تتحكم فيه ، وتنوعت أيضًا أنشطته لتغطي كافة الخدمات التعليمية والصحية ومساعدة الفقراء وذوي العاهات وابن السبيل وغيرهم[٣٥٣].

أما عن تعريف المجتمع المدني Civil Society ، فهناك تعريفات عدة ، لعل أبرزها تعريف البنك الدولي المعد من قبل من مراكز بحثية رائدة ويعد من أكثر التعريفات المعتمدة ، حيث يشير إلى أنه : المجموعة واسعة النطاق من المنظمات غير الحكومية والمنظمات غير الربحية التي لها وجودٌ في الحياة العامة وتنهض بعبء التعبير عن اهتمامات وقيم أعضائها أو الآخرين ، استنادًا إلى اعتبارات أخلاقية أو ثقافية أو سياسية أو علمية أو دينية أو خيرية. ومن ثم يشير مصطلح منظمات المجتمع المدني إلى مجموعة عريضة من المنظمات ، تضم : الجماعات المجتمعية المحلية ، والمنظمات غير الحكومية ، والنقابات العمالية ، وجماعات السكان الأصليين ، والمنظمات الخيرية ، والمنظمات الدينية ، والنقابات المهنية ، ومؤسسات العمل الخيري"[٣٥٤].

يضع التعريف السابق كل المؤسسات الخاصة ، البعيدة عن السلطات الحكومية ، التي يؤسسها الأفراد أو الجماعات الإنسانية ، مستندة إلى قيم عديدة ، تستند في جوهرها إلى الأبعاد الإنسانية الخيرية. فأهم ما تمتاز به هذه المنظمات حركتها

---

٣٥٣) نحو تفعيل دور نظام الوقف في توثيق علاقة المجتمع بالدولة ، د. إبراهيم البيومي غانم، بحث منشور في مجلة المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، العدد ٢٦٦ ، فبراير ٢٠٠١ ، ص٤٢ ، ٤٣.

٣٥٤) مفهوم المجتمع المدني ، موقع:

http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTARABICHOME/EXTTOPICS

السريعة المعتمدة على نشاط أعضائها، والمستقلة عن السلطات الحكومية بكل ما فيها من بيروقراطية، وأبعاد سياسية، قد تؤثر في عملها.

كما اتضح تأثيرها في تشكيل السياسات العامة على مستوى العالم خلال العقدين الماضيين. ويبدو هذا النشاط جلياً من خلال الحملات الدعائية الناجحة التي تدور حول قضايا بعينها مثل حظر زراعة الألغام الأرضية وإلغاء الديون وحماية البيئة، والتي نجحت في حشد آلاف المساندين في شتى أنحاء المعمورة. فقطاع المجتمع المدني لا يبرز فقط كجهة فاعلة واضحة على المستوى المجتمعي في أجزاء كثيرة من العالم، لكنه يتسم كذلك بتنوع ثري في طبيعته وتركيبته. كما أنه يمتاز بكونه يعتمد في أنشطته على المتطوعين غالب الأحوال، كما تمتد أنشطته إلى كثير من المجالات التنموية بكافة أبعادها [٣٥٥].

ويتبدى دور منظمات المجتمع المدني في مهام عديدة، منها [٣٥٦]:

- توفير الخدمات، وهي المهام التقليدية التي دأبت على القيام بها المنظمات غير الحكومية والأهلية منذ عقود والتي تتضمن الجمعيات والهيئات الخيرية والمنظمات غير الحكومية المتخصصة.

- تمتع منظماته بقدرات فنية وتقنية عالية تمكنه من توفير نوعية مقبولة من الخدمات، فضلا عن قدرته على الوصول إلى الفئات الأكثر حاجة لاسيما في الأرياف والمناطق النائية.

فقد باتت هذه المنظمات جهاتٍ مهمة لتقديم الخدمات الاجتماعية وتنفيذ برامج التنمية الأخرى كمكمّل للعمل الحكومي، فهي لا تلغي دور الحكومة بقدر ما تدعمه، وتسد النقص فيه، بفعل ديناميتها في التحرك، لا سيما في المناطق التي

---

٣٥٥) أهمية منظمات المجتمع المدني في التنمية، د. أحمد إبراهيم ملاوي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٨، العدد (٢)، ٢٠٠٨، ص٢٥٨.

٣٥٦) دور منظمات المجتمع المدني في التنمية، سعيد ياسين موسى، مجلة الحوار المتمدن، ٣١٦٠، يناير ٢٠١٢. http://www.ahewar.org/debat/nr.asp.

يضعف فيها التواجد الحكومي كما في أوضاع ما بعد انتهاء الصراعات وفي إغاثة ما بعد الكوارث.

– المساهمة في العملية التنموية من خلال تقوية وتمكين المجتمعات المحلية، وفي هذا المجال لها دور في بناء القدرات وتنمية المهارات والتدريب بمختلف المجالات التنموية كالتخطيط الاستراتيجي وصياغة البرامج التنموية وتنفيذها وتوسيع المشاركة الشعبية فيها.

– المساهمة في رسم السياسات والخطط العامة على المستويين الوطني والمحلي، من خلال اقتراح البدائل والتفاوض عليها أو التأثير في السياسات العامة لإدراج هذه البدائل فيها، ولتحقيق أهدافها.

يقوم هذا النوع من منظمات المجتمع المدني بتنفيذ الاستراتيجيات التالية[٣٥٧]:

– حرية التجمع وتيسير حق الاطلاع والحصول على المعلومات هو كذلك حق من حقوق المواطن. ويساهم هذا الحق في إتاحة الفرص أمام المجتمع للاطلاع على السياسات التنموية المقترحة وبالتالي الاطلاع على سبل تنفيذها وعلى نتائجها.

– تطوير الأُطر القانونية ذات الشأن، حيث إن التنمية تستلزم إصدار مجموعة من القوانين التي تكفل هذا الحق وتحميه بالإضافة إلى القوانين التي تضمن شفافية المعلومات والحق في المشاركة، وكثرة مؤسسات المجتمع المدني في دولة ما دليل على استقرار هذه الدولة، وسيادة القانون فيها.

– التعددية والتسامح، حيث ينتمي لهذه المنظمات أعضاء عديدون، بغض النظر عن الديانة والثقافة واللغة والعرق، وهي تعمل أيضًا في مساعدة البشر دون أي شكل من أشكال التمييز.

– تنفيذ برامج متكاملة لخدمة المجتمع، ومن المهم وجود شبكات ومجالس تنسيقية بين هذه الجمعيات، من أجل تنسيق جهودها.

---

٣٥٧) دور منظمات المجتمع المدني في التنمية ، م س ، ص٢٦٠ ، ٢٦١.

– استقبال أشكال مختلفة من الدعم المادي من الأغنياء والموسرين ، وهذا يقوي اللحمة الوطنية، ويساهم في الرقي المجتمعي.

أما عن دور منظمات المجتمع المدني في إحياء الفروض الكفائية ، فهو دور محوري ومهم، ولا يمكن الاستغناء عنه، بل نحن أحوج إليه وإلى بنائه التنظيمي وفعاليته في الحركة ، فمن المهم تكوين جمعيات ومراكز وهيئات وقفية التمويل ، وتقبل التبرعات والهبات من الأفراد والمؤسسات ، وتخصص لها أموال ثابتة من أوقاف خاصة بها. فتكون مستقلة الإدارة عن الجهات الحكومية ، ولكن تسعى للمشورة والاستعانة بالخبراء من سائر الجهات ، واستقلالها الإداري نابع من استقلالها المادي، وهذا يمنحها ديناميكية وحركة وفاعلية، للنهوض بالشباب.

أيضًا يكون لديها خبراء متعاونون مع سلطات الدولة وأجهزتها لاكتشاف المواهب والعباقرة المبكرين ومن ثم يتم إرشادهم وتبنيهم في هذه المراكز ، ورعاية أفكارهم، حيث توفر هذه المراكز الأموال والدعم الكافي للموهوبين، على أن يتم تدريبهم على العمل بروح الفريق، لا الفردية، بل الجماعية. ويكون العمل محدودا بخطة سنوية أو فصلية ، وهي مؤسسة على مشروعات علمية وبحثية واضحة المعالم، يتم تنفيذها، ومراقبة القائمين عليها، حتى لا تكون مجرد ديكور دون نتائج وفاعلية. وتخضع إدارتها الفنية والتربوية لعلماء وتربويين مختصين في رعاية الموهوبين والعباقرة، ويمكن أن تكون هذه الجهات مرتبطة بمراكز علمية وإثرائية في الخارج من أجل تطوير الأفكار، ومناقشة أبرز إنجازاتها، حتى يعلم الموهوب حجم موهبته وأين يقف تحديدا في العالم. وأيضًا يمكن أن تكون على صلة بالجامعات والعلماء ووزارات التربية وقطاعات الشباب والأندية وغيرها (٣٥٨).

---

٣٥٨) مراكز وقفية لرعاية الموهوبين ، د. مصطفى عطية ، مقال بمجلة البيان السعودية ، عدد فبراير ٢٠١٢م.

أيضًا، من المهم وجود مراكز بحثية مستقلة الإدارة والأنشطة، تقوم بمثابة مراكز دعم اتخاذ القرارات للمسؤولية ، وتقدم المشورات والأبحاث في القضايا والمشكلات المختلفة، وعندما نطالب باستقلالها، حتى تمثّل عيونا مراقبة لأجهزة الدولة ومساراتها وخططها، وتكون لها روح شفافة تتعرف على مشكلات الناس.

كذلك، نحتاج إلى ما يسمى مراكز التفكير Thinking Centers وهي شائعة في الولايات المتحدة والدول الأوروبية، وتقوم بعصف ذهني عن قضايا المستقبل وكيف حال الوطن بعد عقود (ربع قرن أو نصف قرن مثلاً)، وتستعين في ذلك بعلم الدراسات المستقبلية؛ والهدف منها إطلاق الطاقات والرؤى المبدعة لتخيّل المستقبل للوطن، واستشراف آفاقه.

أولويات الخطاب الكفائي :

إن استحضار علم الأولويات مع الفروض الكفائية، يساهم في تحديد المبادئ التي ينطلق منها كل من : الفرد والأسرة والجماعة والمنظمة والجمعية والهيئة والحكومة والدولة، من خلال مفاهيم واضحة، تشكل مبادئ مستقرة نفسيًا وعقليًا. فما أكثر الخلط الذي سقطت فيه أنفسٌ نتيجة غياب القواعد الحاكمة، وعدم نضج الفهوم لمعنى الأولويات في الشريعة والحياة.

بداية، نشير إلى أن المقصود بالخطاب الديني هو : "الأقوال والنصوص المكتوبة التي تصدر عن المؤسسات الدينية أو عن علماء الدين، أو التي تصدر عن موقف إيديولوجي ذي صبغة دينية أو عقائدية، والذي يعبِّر عن وجهة نظر محددة، إزاء قضايا دينية أو دنيوية أو الذي يدافع عن عقيدة معينة ويعمل على نشر هذه العقيدة"(٣٥٩).

---

٣٥٩) صور من الخطاب الديني المعاصر ، د. أحمد زايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٧ ، ص١٧.

يتميز هذا التعريف بأنه حصر الخطاب الديني في كل من يتولّى الحديث عن الدين عقيدة وشريعة وقضايا. فهناك مؤسسات دينية معتمدة في الخطاب الديني الرسمي ، مثل وزارات الأوقاف ، وأهل الفتوى ، وعلماء الدين ، والباحثين الشرعيين ، والدُعاة... إلخ. وعندما نتحدث عن هؤلاء ، فنحن نحدد المنوط بهم تقديم الخطاب الديني ، بعيدًا عن غير المتخصصين ، وعندما نؤكد على دور هؤلاء ، فإننا نريد وضع مهمة الخطاب الديني الكفائي على شخصيات تمتلك الفهم المكتمل ، والمرجعية الصافية ، بعيدًا عن ذوي الأفكار المشوشة ، والنفوس المريضة ، المنشغلة بأمور دنيوية : مال ، شهرة ، منصب ، أو يتملكها الكسل والفتور ، فلا ترى في الإمكان أفضل مما هو كائن.

فلو تمكنّا أن ندخل في ثقافة الفرد المسلم إدراك الأولويّات بالنسبة له وأن يكون له منهجيةُ تحديدها ، وكيفية تطبيقها في واقعه ، فهذا سيعود بالنفع على الفرد وأسرته ومجتمعه ، التي من الصعب ترتيبها نظرًا لتشابكها مع مجموعة من القضايا والشؤون المختلفة ، وعليه أن يرسم خارطة لأولوياته فيقدّم ما حقه التقديم ، ويؤخر ما حقه التأخير ، ذلك لأن طموحات الإنسان تتجاوز في الغالب أوقاته ووسائله وأدواته كما تتجاوز قدراته الآنيّة سواء في إطار عدم توافر الشروط أو في دائرة وجود موانع ، وهذا في اختياره لأولوياته الشخصية والأسرية ، أما أولويات المجتمع والأمة ، فلابد من تضافر الجهود واستخدام الشورى بأوسع معانيها وأشكالها ، والقيام بالدراسات والمكثفة لسائر الجوانب الفاعلة والمؤثرة في حياة الأمة : السياسية منها والثقافية والاقتصادية والاجتماعية ، واستخدام سائر العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ورصيد الخبرات والتجارب الإنسانية للوصول إلى تحديد مناسب لأولويات الأمة في مرحلة زمنية ما ، لذلك فإن من التبسيط ؛ اختزال كل هذا في دائرة فقهية ضيقة أو أحادية البُعد (٣٦٠).

---

٣٦٠) فقه الأولويات ، محمد الوكيلي ، م س ، صفحتا : ش ، ت.

إن علم الأولويات وفقهها يفيدنا في علاج الكثير من أمراض الأمة، والتي يمكن ملاحظتها في أمور عديدة، تشكّل تكبيلا كبيرا لكل من العقل، والقلب، والأداء للمسلم وجماعته المسلمة وفي هذا الصدد يمكن أن نتناول الدور المبتغى لكل من الفرد والجماعات في سبيل إحياء الفروض الكفائية (٣٦١) في النقاط الآتية:

- النهوض من الاستغراق في الجزئيات والتفاصيل والانشغال عن الكليات والعجز عن رد الجزئيات إلى الكليّات، والفروع إلى الأصول، وفهم العلاقة الدقيقة بينها، بالسعي إلى النظرة الشاملة المستندة إلى مقاصد الشريعة وكليّاتها. وهذا أساس في الفروض الكفائية، لأننا في حاجة إلى الاهتمام بالكليات أولاً، وإنجازها، قبل أن ننشغل بالجزئيات والفروع. وكم من طاقات من علماء الأمة تبددت بسبب إصرار القائمين على إنجاز فرع ناسين الأصل. والمثال الأبرز لذلك: اهتمام المسؤولين ببناء مستشفيات كبيرة ومستوصفات، ثم إهمال اختيار الكادر الصحي المناسب، سواء من داخل الوطن أو خارجه، والكارثة أشد، حين يحضرون الكادر من الخارج، ولا يسعون إلى تعليم الكوادر الوطنية وتجهيزها على أيدي الأجنبي المستقدم.

- التشبث بالتقليد والتبعية واعتبارها مصدر أمن للنفس يحميها من المغامرة لاكتشاف المجهول بالإبداع أو الاجتهاد. فدائمًا المقلِّدون محتمون بجهود سابقيهم، وغير مستعدين لتحمّل عواقب النقاش لإتيانهم بالجديد. فتكون الدعوة المتوخاة: لنترك العقول تبدع، والنفوس تشرق، والأجساد تنطلق.

- تقديم الضعيف على القوي، والفرع على الأصل، كما نرى بالبدء بالنوافل على الفرائض، أو التحسينيات على الحاجيات، والحاجيات على الضروريات، وهذا عائد لافتقاد التفكير المنهجي العلمي الرصين المنضبط.وهذه القاعدة موجهة لكل

---

٣٦١) انظر: المرجع السابق، صفحة: ت وما بعدها في مقدمة الكتاب. مع إسهاب وتفصيل من جانبنا، وزيادات عديدة في سبيل الربط بالواقع وقضاياه، في محاولة لتقديم أسس واضحة لعلاقة الأولويات مع الفروض الكفائية المختلفة، ومحاولة رصد آثار غياب فقه الأولويات عن الخطاب الكفائي.

داعية، يقيم الدنيا ولا يقعدها لوجود مخالفة شرعية بسيطة (قد تكون من باب النوافل)، ويغض النظر عن أمور مفصلية في حياة الناس.

- العزوف عن الأخذ بالأسباب والميل إلى تجاوزها لأدنى سبب توكلاً أو تواكلاً أو اعتمادًا على مفترضات أو متوهمات، وعدم اتخاذ السببية منهجًا في التفكير. فالسببية تعني التفكير العلمي في القضايا، بالولوج فيها، ومعرفة أسباب حدوثها، ومن ثم التفكير العقلاني في ضوء مبادئ الشريعة.

- عدم التفريق بين الحق والرجال والركون إلى معرفة الحق بالرجال بدلاً من معرفة الرجال بإتباع الحق، بعيدًا عن الصنمية والشخصنة، من خلال إطراء المدح، والتركيز الإعلامي على شخصيات بعينها، قد يكون لها ما لها، وعليها ما عليها، خصوصًا من الدُعاة وعلماء الشريعة، فلابد من وضع الحق نصب أعيننا، بعيدًا عن الرجال وإن علوا.

- انحراف التفكير الناجم عن انحراف المنهجية وهذا واقع في أساليب البحث وإصدار الأحكام، وتحديد المهام والواجبات، والمنهجية لابد أن تكون علمية، بعيدًا عن العشوائية، وتغليب حظ النفس.

- الخلط بين الثوابت والمتغيرات، فالثوابت هي المبادئ والمصالح الدائمة والضروريات وكل ما يتصل بالكليات الخمس، أما المتغيرات فهي وقتية تنصرف للفروع لا الأصول، وللآني لا الدائم.

- عدم التأصيل الدقيق والتمحيص العميق، والميل إلى الارتجال والتبسيط المخل، بحجة تساوي النتائج أو تقارب المحصّلة.

- تبرئة الذات -من قِبل العالم أو المكلَّف- واتهام الآخرين بالتقصير، هروبًا من المسؤولية، وهذا ينعكس في مظاهر منها: المفاخرة بالذات، والتمدح بإنجازات لا قيمة لها أو لم يقم بها، أو نسب جهود الآخرين لذاته. ولعل هناك مثال حاضر، فعندما أرادت دولة عربية كبرى إطلاق قمر صناعي خاص بها، فإن الوزير المسؤول رفض اقتراحا مفاده أن تعلّم الكفاءاتُ الأجنبية الكوادرَ المحلية عمليةَ

التصنيع والإطلاق والتشغيل، وفضّل المسؤول أن يتم إطلاق القمر من قاعدة فرنسية، خلال ثلاثة أشهر ليسارع بالتباهي بالإنجاز، وظل علماء الوطن يصرخون عندما وجدوا أن مشغّلي القمر من الأجانب أيضًا، وباتت العملية الفنية رهينة بهم.

- بغياب الأولويات، يفصل الناس بين العلم والعمل، والنظر والتطبيق، وقد يؤدي إلى صراع بين أهل العلم وأهل العمل، لعدم تحديد العلاقات من جهة، ولعدم الفهم من جهة أخرى.

- فهم الأولويات حماية من الكسل والفتور النفسي والعقلي، ورفضًا لهيمنة الأوهام على العقل الإنساني، وما يسمى التعارض بين النقل والعقل.

- بتراجع علم الأولويات يسود الأمة الاتجاه الشكلي والرسوم، ولجوء البعض إلى الحيل والمخارج، هروبا من مواجهة الواقع أو إرجاء القضايا، كما يؤدي إلى تناقضات غير مبررة ولا مفهومة في سلوك الناس. وهناك من يتجاوز الواقع إلى خياله الخاص أو إلى ماضٍ بعيد.

- يحفظ علم الأولويات الناس من خلط قيم عديدة، مثل خلط الشجاعة بالتهور، والبخل بالاقتصاد، والكرم بالإسراف، هذا على مستوى الفرد، وأيضًا يكون على مستوى الجماعة وهذا هو الأنكى، فمثلا، حين يبالغ المسؤولون في الإنفاق على مؤتمراتهم ولقاءاتهم دون أن تسفر عن شيء ذي جدوى تحت دعوى الكرم والاستضافة فهذه مصيبة.

- في تجاوز الأولويات فقدان للموازين الدقيقة، لما يأخذ أو يدع، ولما يجب أن ينحاز إليه، أو في خياراته في التفكير والإنجاز وما يفيده شخصيا أو يفيد أسرته الصغيرة أو جماعته الوطنية. كما يؤدي إلى هيمنة التفكير الأحادي، والتسرع في إصدار الأحكام، لأنه لا معايير لديه في الحكم، ولا صبر على الدراسة الموضوعية الدقيقة.

- تجاوز الأولويات، يؤدي إلى النقد والتصحيح، لأن غياب المعايير الواضحة في الاختيار، يؤدي إلى غياب معايير النقد والتقويم.

- المشكلات الحادثة والخلافات الناجمة بين الحركات الإصلاحية وتيارات التغيير الاجتماعي سببها غياب فهم الأولويات المتفق عليها، وفي حالة الاتفاق على الأولويات، ينقشع الخلاف، وتتآلف القلوب.

الخاتمة

نصل لختام هذه الدراسة التي تناولت تطبيق الفروض الكفائية، في ضوء علم المقاصد الشرعية، لتحقيق التنمية المستدامة والاستخلاف الإنساني والنهوض الحضاري. وقد جاءت متزامنة مع أحداث هائلة تعصف بالمجتمعات العربية الإسلامية، ما بين ثورات وتقلبات، كلها تعبر عن إحساس واحد ألا وهو : قلق المسلم المعاصر، وفقدانه الأمان النفسي والمجتمعي، وفقدان اتجاه البوصلة الصحيح في حياته الخاصة، وحياة مجتمعه ووطنه، وأيضًا أمته الإسلامية، ذات الرسالة الإنسانية العظيمة.

ليس هذا من باب التفلسف في الأمور، لأن الحياة لا يمكنها الاقتصار على متطلبات العيش واللهث وراء اللذات. فالقضية بالنسبة للمسلم أكبر وأهم، إنها قضية علاقته بالله جلّ وعلا، فهو كمسلم يتعين عليه كثير من الواجبات نحو ذاته، وأسرته، ومجتمعه، ووطنه، وأمته، وسائر البشر. فما أجمل أن يحيا الإنسان الفرد، مهما تناءى مكانه، أو صغر شأنه، أو ضعفت قدراته، ولكنه يظل يحمل معاني سامية في أعماقه، يبذل أقصى جهوده في سبيلها، مستشعرًا عظم الرسالة، وأيضًا جميل الإثابة. وبعبارة أخرى : لابد أن يكون لكل منا قيم سامية وحقائق عليا يعيش لها، ويضحي لأجلها.

ربما تكون هذه النتيجة الكبرى التي يمكن استخلاصها من هذا البحث، بإعادة ربط المسلم برسالته الكبرى على الأرض (الاستخلاف الإنساني)، وانتشاله من هموم يومية عادية يشترك فيها مع الناس جميعًا إلى سعي دائم لإرضاء الله تعالى عبر استنفار ذاته، وذوات من حوله، ممتلكًا نفسًا وثابة، فيها روح أشبه بقرون الاستشعار، مهمومة بقضايا أمتها، وتبحث بين الناس عن المبدعين الحالمين ذوي القدرات فتنهض بهم، وتدفعهم للواجهة، وتستنهض همم باقي الناس، لإعادة

الحضارة الإسلامية الزاهرة على الأرض، وجعل كلمة الله هي العُليا ، والقضاء على الشرك في الأرض، مصداقاً لقوله تعالى:

{قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }

المصادر و المراجع

أولاً : الكتب

- اتجاهات الفلسفة المعاصرة، إيميل برسيه، ترجمة : محمود قاسم، سلسلة الألف كتاب، نشر : دار الكشاف للنشر والتوزيع.
- أثر الإيمان في بناء الحضارة الإنسانية، د. أحمد معاذ علوان حقي، جامعة الشارقة، نشر خاص للمؤلف.
- أحكام القرآن، لابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، د ت.
- الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- الإحكام في أصول الأحكام : الآمدي (علي بن محمد..... أبو الحسن) (٥٥١-٦٣١هـ)، تحقيق : د. سيد الجميلي، طبعة : دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى لسنة ١٤٠٤ ه
- أدب الدنيا والدين، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، تحقيق : مصطفى السقا، سلسلة التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩ م.
- الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق، البروفيسور إدوارد سعيد، ترجمة د. محمد عناني، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، شتاء ٢٠٠٩.
- أسطورة الإطار (في دفاع عن العلم والعقلانية)، كارل بوبر. تحرير : مارك نوترنو، ترجمة : د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٣.
- الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، د. محمود إسماعيل، دار الشراع العربي، الكويت، ط١، ١٩٩٣م.

- الإسلام كبديل ، د. مراد هوفمان (سفير ألمانيا السابق في الرباط) مكتبة العبيكان للنشر الرياض، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
- الإسلام والأقليات : الماضي والحاضر والمستقبل ، د. محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.
- الإسلام والدولة الحديثة، د. عبد الوهاب أحمد الأفندي، دار الحكمة، لندن.
- الإسلام وضرورة التحديث ، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية ، فضل الرحمن، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- أصول الفقه المسمى إجابة السؤال شرح بغية الآمل، للإمام المحدث محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ، ت ١١٨٢ ، تحقيق : حسين بن أحمد السياغي ، د.حسن محمد مقبولي الأهدل ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٨ه ، ١٩٨٨م
- أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م
- أصول الفقه، ما لا يسع الفقيه جهله، د. عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن القيم الجوزية)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
- الأمة والدولة ، بيان تحرير الأمة ، د. رفيق حبيب ، دار الشروق ، ط١ ، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١.
- الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، د. عبد الحميد الغزالي، منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٦
- الإنسان والخلافة في الأرض، محمد أمين جبر، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

- أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠
- أوهام الهوية، داريوس شايغان، ترجمة محمد علي مقاد ، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- البيئة والإنسان عبر العصور، إيان ج. سيمونز، ترجمة السيد محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (٢٢٢) ١٩٩٧.
- البيئة والتنمية والمستدامة، د. أحمد فرغلي حسن، مشروع الطرق المؤدية إلى التعليم العالي، مركز الدراسات والبحوث، جامعة القاهرة.
- التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، د. محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- تاريخ الفكر الاقتصادي : الماضي صورة الحاضر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٦١، ٢٠٠٠م.
- التخطيط والتنمية والإسلام، د. محمد عبد المنعم عفر، دار البيان العربي، جدة، ١٤٠٥هـ.
- التراث والمعاصرة، د. أكرم ضياء العمري، سلسلة كتاب الأمة، العدد (١٠)، ط١، ١٤٠٥هـ.
- تفسير البغوي، معالم التنزيل، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق : محمد عبد الرحمن البحر، عثمان جمعة، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر، الرياض.
- تفسير التحرير والتنوير، للشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر.
- تلبيس إبليس، عبد الفتاح بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٦٨م.

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق : محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- التنمية الاقتصادية الشاملة من منظور إسلامي، د. فرهاد محمد علي الأهدن، دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، دار الفكر، بيروت، د ت.
- جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر، د.مجدي عبد الحافظ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ه، ١٩٩٩م.
- حدود الهوية القومية... نقد عام، د. نديم البيطار، دار الوحدة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- الحرب الإجماعية في الإسلام، اللواء الركن محمود شيت خطاب، كتاب ندوة النظم الإسلامية، منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، أبوظبي صفر١٤٠٥هـ، نوفمبر١٩٨٤م.
- الحضارة الصناعية ما لها وما عليها، س. إيريس، ترجمة : محمد ماهر نور، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية)، تحرير : بيتر جي كاتزنشتاين، ترجمة : فاضل جتكر، من فصل بعنوان : الإسلام في أفرو أوراسيا، تأليف : بروس بي لورنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، فبراير ٢٠١٢.
- حضارة الوسط، نحو أصولية جديدة، د. رفيق حبيب، دال الشروق، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

- حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، د. محمد الزحيلي، سلسلة كتاب الأمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، قطر، العدد ١٩.
- الحكم التكليفي في الشَّريعة الإسلاميَّة : الدكتور محمد أبو الفتوح البيانوني، طبعة دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى لسنة ١٤٠٩هـ.
- حول المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، د. عبد الحميد الغزالي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة (مصر)، ط ١، ١٩٨٩م.
- الخلافة والملك، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق حماد سلامة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط٣، ١٩٩٤م.
- دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها، د. مصطفى سعيد الخن، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- الدولة والأمة، في فقه الحضارة العربية الإسلامية، د. رفيق حبيب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ، ٢٠٠١ م.
- السياسة الدولية من الحرب الباردة إلى الوفاق. د. إسماعيل صبري مقلد، مؤسسة الصباح للنشر، الكويت، ١٩٨٠م.
- السيد ياسين، الثورة المعرفية المعاصرة : حركة ما بعد الحداثة، دراسة في كتاب : التحول الثقافي : كتابات مختارة في ما بعد الحداثة (١٩٨٣- ١٩٩٨م)، منشورات أكاديمية الفنون، سلسلة الدراسات النقدية، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- سنن الدارمي، عبد الله الدارمي، تحقيق : حسين سالم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، المسمى : مختصر التحرير، للعلامة ابن النجار (الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز... الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، ت ٩٧٢هـ)، تحقيق : د. محمد الزّحيلي، د. نزيه حمّاد، منشورات: جامعة أم القرى، مركز بحوث وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

-شرح مختصر الروضة، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطوفي، ت ٧١٦هـ، تحقيق : د. عبد الله عبد المحسن التركي، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م
- شرح نظم الورقات في أصول الفقه، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، تحقيق : أشرف بن يوسف، دار أنس، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م
- شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة : عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، منشورات : دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة : فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٨، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، د.يوسف القرضاوي، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٢)، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ.
- صور من الخطاب الديني المعاصر، د. أحمد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧.
- علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط٩، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م.
- العنف والسياسة في الوطن العربي، تحرير د. أسامة الغزالي حرب، منشورات منتدى الفكر العربي، عمّان، الأردن، ١٩٨٧م.
- العلمانية والعولمة والأزهر، د. كمال الدين عبد الغني المرسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٤م.

- فجر الضمير، جيمس هنري بريستيد، ترجمة د. سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- الفروق الفردية في الذكاء، د. سليمان الخضيري الشيخ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
- الفروق : القرافي (أحمد بن إدريس ت ٦٨٤هـ)، طبعة عالم الكتب، بيروت، د. ت.
- فقه الأولويات : دراسة في الضوابط، محمد الوكيلي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ١٤١٦هـ، ١٩٩٧م.
- فقه الدعوة : ملامح وآفاق، الجزء الثاني، سلسلة كتاب الأمة، مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، العدد ١٩، ١٤٠٨هـ.
- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، د. عبد الوهاب المسيري، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.
- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ. م. بوشنسكي، ترجمة : د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م.
- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين... الأنصاري اللكنوي، ت ١٢٢٥هـ، ضبط وتصحيح عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، ودار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- في الاجتهاد التنزيلي، د. بشير بن مولود جحيش، سلسلة كتاب الأمة، قطر، العدد ٩٣، ١٤٢٤هـ.
- في الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها، د. عبد الإله بلقزيز، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس ٢٠١٠م.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط٣٢، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م

- في فقه الأولويات ، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة ، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
- في الاقتصاد الإسلامي المرتكزات- التوزيع - الاستثمار - النظام المالي، د. رفعت السيد العوضي، سلسلة كتاب الأمة، العدد الرابع والعشرون.
- قاموس التنمية، دليل إلى المعرفة باعتبارها قوة، تحرير : فولفجانج ساكس، ترجمة : أحمد محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سلسلة العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٩.
- الفيل و التنين (صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعًا)، روبين ميريديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير ٢٠٠٩.
-القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، د.محمود حامد عثمان، دار الزاحم، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- القاموس المحيط، الفيروزأبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم... الشيرازي الفيروزأبادي) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٥ ، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام (عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ت ٦٦٠هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت.
- الكوكبة والتنمية المستقلة والمواجهة العربية لإسرائيل، د. إسماعيل صبري عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية المطهرة؟، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢١ه، ٢٠٠٠م.
- لسان العرب، ابن منظور (محمد بن مكرم،..... الإفريقي، المصري، جمال الدين، أبو الفضل) تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.

- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، دار العروبة، القاهرة، ط٥، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.
- المثقفون وعبد الناصر، د.مصطفى عبد الغني، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ودار سعاد الصباح، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن قاسم وابنه، مكتبة النهضة الحديثة بمكة المكرمة ، ١٤٠٤هـ
- المجموع المذهب في قواعد المذهب، للإمام الحافظ الأصولي أبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي، ت ٧٦١هـ، تحقيق ودراسة : د. محمد عبد الغفار الشريف، نشر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الإفتاء والبحوث، الكويت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- المحلى، ابن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة النهضة، القاهرة، بدون تاريخ. محنة الإسلام الكبرى أو زوال الخلافة العباسية على أيدي المغول، د. مصطفى طه بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٩م.
- مدخل إلى التصوف الإسلامي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدمشقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تحرير : أوليفر ليمان، ترجمة : مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٤م.
- المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي، فيليب فارج، يوسف كارباج، ترجمة : بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.
- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول (في التوحيد)، الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، تعليق وضبط : عمر بن أحمد محمود أبو عمر، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام / ط٣، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، منشورات دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
- المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية : قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير، سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط٤ ، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١ م.
- مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دراسة وتحقيق : د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- من فقه الدولة في الإسلام : مكانتها، معالمها، طبيعتها، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠١ م.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق : د. عبد السلام الشدادي، ج١، نشر : خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٥.
- مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب، دار الشروق، ط١، ١٤٠١ه، ١٩٨٦م.
- دعوة الجماهير : مكونات الخطاب ووسائل التسديد، د. عبد الله الزبير عبد الرحمن، سلسلة كتاب الأمة، العدد ٧٦، ١٤٢١ه.

- منهاج الوصول إلى علم الأصول: البيْضاوي (عبدالله بن عمر ت ٦٨٥هـ)، ومعه تخريج أحاديث المنهاج للحافظ زين الدين العراقي. تعليق وعناية: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- موافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠هـ)، خرّج أحاديثه: أحمد السيد سيد أحمد علي، شرح التعليقات: د. محمد عبد الله دراز، سلسلة التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٢٧ه، ٢٠٠٦م.
- موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، د. علي أحمد السالوس، نشر: مكتبة دار القرآن بمصر، ودار الثقافة بالدوحة، قطر، ط٧، ٢٠٠٢.
- الموسوعة العربية، إصدار: الجمهورية العربية السورية، دمشق، المجلد الثالث (العلوم القانونية والاقتصادية).
- موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال، ترجمة أحمد عبد الله زايد وآخرون، طبعة القاهرة، ٢٠٠٠.
- نحو فقه جديد للأقليات، د. جمال الدين عطية محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.
- النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس، دار التراث القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.
- نظرية الثقافة، مجموعة مؤلفين، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، سلسلة عالم الفكر، الكويت، ط١، ١٩٩٧م.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، للعلامة شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، طبعة مصر، ١٢٩٢هـ
- هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته، د. نادر الفرجاني، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

- الوسيط في المذهب، محمد بن محمد أبوحامد الغزالي، تحقيق محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- الوصول إلى الأصول : ابن برهان البغدادي (أحمد بن علي ت ٥١٨هـ)، طبعة مكتبة المعارف، بالرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ

ثانيا : بحوث ومقالات في الدوريات والمجلات :

- إحياء الواجب الكفائي والعيني طريق لإقامة مجتمع العمران، د. المصطفى تودي، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد٥٥٢، يوليو ٢٠١١ م.
- إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية، د. علي أسعد وطفة، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد ٢٨٢، ٢٠٠٢/٨.
- أهمية منظمات المجتمع المدني في التنمية، د. أحمد إبراهيم ملاوي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٨، العدد ٢ ٢٠٠٨م
- التدين السياسي الإسلامي : آفات الحداثة المادية المستعارة، للباحث التركي : محمد زاهد كامل جول، بحث منشور بمجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف، عُمان، العدد ٢١، شتاء، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
- التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية والقوانين الأوروبية، د. محمد كمال الدين إمام، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد ١١١، ١٤٢٥ه، ٢٠٠٤.
- التنمية المستدامة، الحسن عصمة، مقال في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، العدد ٥٣٢، ٢٠١٠.

- الاتجاه السلفي الحديث بين التأصيل والمواجهة ، د. راجح الكردي ، بحث منشور ضمن أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، المنعقدة في دولة البحرين (٣-٦/٦/١٤٠٥ه ، ٢٢-٢٥/٢/١٩٨٥م).
- جوهانسبورغ : قمة الخيبة ، نجيب صعب : جوهانسبورغ : قمة الخيبة ، مجلة البيئة والتنمية العدد (٥٤) أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ ، مجلة البيئة والتنمية العدد (٥٤) أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢.
- ربيع الهوية المأزومة أو خريف الثقافة المدنيّة (الحالة التونسية) ، د. شكري المبخوت ، مجلة البحرين الثقافية ، وزارة الثقافة بالبحرين ، إبريل ٢٠١٢.
- العرب من دولة المشروع إلى مشروع الدولة ، محمد محفوظ ، مجلة الكلمة ، بيروت ، العدد ٢٦ ، شتاء ٢٠٠٠م.
- مآل الإسلام في الكتابات العلمانية ، د. أحمد إدريس الطعان ، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، العدد ، ٦٥ ، ١٤٢٧ه ، ٢٠٠٦م.
- مؤشرات المستقبل وواقع الأمة العربية ، سلمان رشيد سلمان ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد ٢٨٢ ، أغسطس ٢٠٠٢.
- المجتمع المدني بين النظرية والتطبيق ، د. الحبيب الجنحاني ، بحث منشور في مجلة عالم الفكر ، الكويت ، العدد الثالث ، المجلد السابع والعشرون ، مارس ١٩٩٩ م.
- مراكز وقفية لرعاية الموهوبين ، د. مصطفى عطية ، مقال بمجلة البيان السعودية ، عدد فبراير ٢٠١٢م.
- مفهوم وأبعاد التنمية الاقتصادية العربية ، جميل طاهر ، مجلة شؤون عربية ، العدد ٧٥ ، ١٩٩٣.

- ميثاق المثقفين العرب ، ضمن برنامج عمل لمقاومة التطبيع ، مجلة الفكر السياسي ، الصادرة عن المؤتمر القومي الإسلامي الثاني ، العدد ١ ، السنة الأولى، شتاء ١٩٩٧م.
- نحو تفعيل دور نظام الوقف في توثيق علاقة المجتمع بالدولة ، د. إبراهيم البيومي غانم ، بحث منشور في مجلة المستقبل العربي ، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٢٦٦، فبراير ٢٠٠١ م.
- هجرة الأدمغة العربية ، حلقة نقاشية في مجلة المستقبل العربي ، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٢٦٦، إبريل ٢٠٠١م.

ثالثا : بحوث ومقالات على الشبكة (المواقع الإلكترونية) :

- مفهوم التنمية، د. نصر عارف، بحث منشور في موقع : المنتدى العربي لإدارة الموارد البشرية، **http ://www.hrdiscussion.com/hr5829.html**
- مفهوم الهوية ومكوناتها الأساسية، د. إبراهيم القادري بوتشيش (المغرب) مقال منشور على موقع **http ://histoire.maktoobblog.com/1152534**.
- المنهج الإسلامي في التنمية، د. عبد الحميد الغزالي، مقال منشور على موقع إخوان أون لاين

http ://www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID=4938&SecID=0

مفهوم المجتمع المدني، موقع :

http ://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTARABICHOME/EXTTOPICS

- دور منظمات المجتمع المدني في التنمية، سعيد ياسين موسى، مجلة الحوار المتمدن، ٣١٦٠، يناير ٢٠١٢. **http ://www.ahewar.org/debat/nr.asp**

رابعًا : رسائل جامعية غير منشورة :

- الانتخاب الثقافي بين رواد اليقظة الإسلامية ودعاة التغريب في مصر وأثره على نهضة الأمة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، د. ناصر دسوقي رمضان، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدعوة الإسلامية، جامعة الأزهر، ١٤٢٥ه,٢٠٠٤م
- المعطيات الدلالية لألفاظ الحكم والإدارة في كتاب صبح الأعشى، د. فاطمة العازمي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

خامسا : مراجع أجنبية بالإنجليزية :

-Fagerlind, I & J. Saha , Education and National Development : A Comparative Perepective , Oxforad, Pergamon Press , 1984. pp33-34

- Bill Gates - A Story of Success-
على موقعhttp ://www.buzzle.com/editorials/7-19-2004-56835.asp

المؤلف في سطور

- روائي ومسرحي وناقد وباحث أكاديمي
- عضو اتحاد كتاب مصر ، ونادي القصة بالقاهرة.
- صدر له :

١- وجوه للحياة، مجموعة قصصية، نصوص ٩٠، القاهرة، ١٩٩٧م

٢- نثيرات الذاكرة ، الجائزة الأولى في الرواية ، دار سعاد الصباح ، القاهرة / الكويت ، ١٩٩٩م

٣- دلالة الزمن في السرد الروائي، نقد، جائزة النقد الأدبي، الشارقة، ٢٠٠١م

٤- شرنقة الحلم الأصفر ، رواية ، الجائزة الثانية في الرواية عن نادي القصة المصري ، ٢٠٠٢ ، ومركز الحضارة العربية، ٢٠٠٣م.

٥- طفح القيح، مجموعة قصصية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٦- أشكال السرد في القرن الرابع الهجري، نقد، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦

٧- أمطار رمادية، مسرحية، مركز الحضارة العربية بالقاهرة، ٢٠٠٧م.

٨- هيكل سليمان (إسلاميات)، دار الفاروق للنشر، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٩- ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة ، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن، ٢٠١٠.

١٠- نتوءات قوس قزح، رواية، سندباد للنشر، القاهرة، ٢٠١٠.

١١- اللحمة والسداة، نقد أدبي، سندباد للنشر، القاهرة، ٢٠١٠

١٢- الرحمة المهداة، خلق الرحمة في شخصية الرسول ﷺ، إسلاميات، مركز الإعلام العربي ، القاهرة، ٢٠١١ م.

١٣- مقيم شعائر النظام، مسرحيات، دار الأدهم للنشر، القاهرة، ٢٠١٢م.

١٤- قطر الندى، مجموعة قصصية، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٣م.

١٥- الظلال والأصداء، نقد أدبي، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٦- سفينة العطش، مسرحية للأطفال، مكتب التربية العربي، الرياض.

١٧- المحطة الفضائية الدولية، رواية للأطفال، مكتب التربية العربي، الرياض.

١٨- رواد فضاء الغد ، روايتان للأطفال ، منتدى الأدب الإسلامي ، المركز العالمي للوسطية ، الكويت ٢٠١٤م. وطبعة ثانية عن دار كتابات جديدة للنشر الإلكتروني ، مصر ، ٢٠١٧م

١٩- لكل جواب قصة ، مسرحيات للأطفال ، نشر : منتدى الأدب الإسلامي ، المركز العالمي للوسطية، الكويت ٢٠١٤م.

٢٠- الحوار في السيرة النبوية ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٥م.

٢١- شعرية الفضاء الإلكتروني، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٦م.

٢٢- الوعي والسرد ، دار النسيم للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠١٦م .

٢٣- سوق الكلام ، مسرحيات ، دار النسيم للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠١٦م .

٢٤- السرد في التراث العربي : رؤية جمالية حضارية ، دائرة الثقافة والإعلام ، الشارقة ، ٢٠١٧م .

٢٥- الإسلام والتنمية المستدامة، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٧م.

٢٦- القرن المحلّق : الرواية الإفريقية وما بعد الاستعمار ، منشورات جائزة الطيب صالح العالمية ، الخرطوم ، ٢٠١٧م .

- ▪ تحت الطبع :

- الفصحى والعامية والإبداع الشعبي : قضايا وجماليات.
- جامع الأمة، الحسن بن علي، رواية للأطفال، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- البنية والأسلوب، دراسات أدبية ونقدية.

- ▪ جوائز دولية :

- جائزة مختبر السرديات بالأسكندرية، عن بحث "اختراق الوعي في سرد محمد حافظ رجب" ، ٢٠١١م.
- جائزة اتحاد كتاب مصر (علاء الدين وحيد في النقد الأدبي) عن كتاب اللحمة والسداة ، ٢٠١١م.
- جائزة مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية ، في أدب الطفل ، عن رواية المحطة الفضائية الدولية، ومسرحية سفينة العطش، ٢٠١١م.
- جائزة المركز الأول في النقد الأدبي، مسابقة إحسان عبد القدوس، القاهرة ٢٠٠٩م.
- الجائزة الأولى في الرواية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٩م.

- الجائزة الثالثة في النقد الأدبي، جائزة الشارقة، ٢٠٠٠ م.
- الجائزة الثانية في الرواية، نادي القصة، القاهرة، ٢٠٠١ م.
- الجائزة الثانية ، لجنة العلوم السياسية ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ١٩٩٩م ، بحث مصر والعولمة.
- الجائزة الثالثة ، مركز الخليج للدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة/ البحرين ، ٢٠٠٢م، بحث مؤشرات التطور الديمقراطي في البحرين.
- أربع جوائز عن بحوث فكرية في مسابقة الكويت الدولية الإسلامية،
- ثلاث جوائز عن قصص قصيرة في مسابقة الكويت الدولية الإسلامية
- جائزة (المركز الثاني) في مسابقة الشخصيات الخيرية في الكويت، ٢٠٠٧م

▪ البريد الإلكتروني : mostafa_ateia123@yahoo.com
mostafa_ateia1234@hotmail.com

شمس

للنشر والإعلام

(+2) 01288890065 / (+2) 02 27238004

www.shams-group.net